علامہ ابوالحسن اشعری

مسلمانوں کے عقاید و افکار

یعنی

مقالات الاسلامیین

ترجمہ

مولانا محمد حنیف ندوی

مع مقدمہ، حواشی اور اشاریہ

حصہ دوم

www.kitaboSunnat.com

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ

کلب روڈ، لاہور، پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ

مجلس التحقیق الاسلامی کے زیر اہتمام

محدث لائبریری

کتاب وسنت کی روشنی میں لکھی جانے والی اردو اسلامی کتب کا سب سے بڑا مفت مرکز

معزز قارئین توجہ فرمائیں

- کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب ...عام قاری کے مطالعے کیلئے ہیں۔
- مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق واجازت کے بعد (Upload) کی جاتی ہیں۔
- دعوتی مقاصد کیلئے ان کتب کو ڈاؤن لوڈ (Download) کرنے کی اجازت ہے۔

تنبیہ

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کیلئے استعمال کرنے کی ممانعت ہے

کیونکہ یہ شرعی، اخلاقی اور قانونی جرم ہے۔

اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں

PDF کتب کی ڈاؤن لوڈنگ، آن لائن مطالعہ اور دیگر شکایات کے لیے درج ذیل ای میل ایڈریس پر رابطہ فرمائیں۔

KitaboSunnat@gmail.com

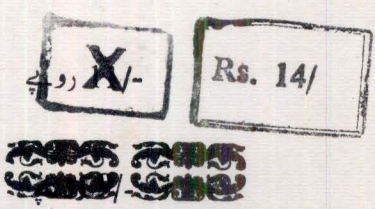
www.KitaboSunnat.com

www.kitabosunnat.com

علامہ ابوالحسن اشعری چوتھی صدی ہجری کی وہ جلیل القدر شخصیت ہیں جنھوں نے مسلسل چالیس سال اعتزال و جہمیت کی فتنہ سامانیوں کا شکار رہنے کے باوجود اپنے لیے فکر و تعمق اور اجتہاد و کلام کا ایک علیحدہ اور منفرد دبستان سجایا۔

مقالات الاسلامیین ان کا وہ علمی شاہکار ہے جسے افکار و نظریات کا انسائیکلوپیڈیا کہنا چاہیے۔ اس میں علامہ نے چوتھی صدی ہجری کے اوائل کے ان تمام عقاید و افکار کو بغیر کسی تعصب کے بیان کر دیا ہے جو صدیوں ہمارے ہاں فکری و کلامی مناظروں کا محور بنے رہے۔ اس کے مطالعہ سے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ مسلمانوں نے نفسیات، اخلاق اور مادہ و روح کے بارہ میں کن کن علمی جواہر پاروں کی تخلیق کی ہے وہاں یہ حقیقت بھی نکھر کر سامنے آ جائے گی کہ ماضی میں فکر و نظر کی کجی نے کن کن گمراہیوں کو جنم دیا ہے۔۔۔اور ان گمراہیوں کے مقابلہ میں اسلام نے کس معجزانہ انداز سے اپنے وجود کو قائم اور برقرار رکھا ہے۔

حصہ اول کا ترجمہ ۱۹۶۸ میں طبع ہوا تھا۔ یہ حصہ دوم کا ترجمہ ہے۔



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقالاتِ اسلامیّین

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مسلمانوں کے عقائد و افکار

www.KitaboSunnat.com

یعنی

مَقَالَاتُ الْاِسْلَامِیِّین

از

علامہ ابوالحسن اشعری

حصّہ دوم

ترجمہ و تقدیم مولانا محمد حنیف ندوی

ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

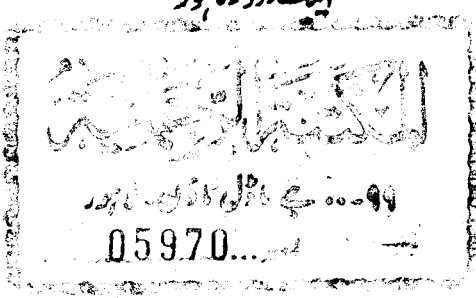
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جملہ حقوق بحق ادارہ ثقافت اسلامیہ محفوظ ہیں

طبع اوّل — جون ۱۹۷۰ء
تعداد — ایک ہزار

طابع و مطبع
شیخ محمد اشرف۔ اشرف پریس
ایبک روڈ۔ لاہور



ناشر
محمد منیر شیخ۔ ادارہ ثقافت اسلامیہ
کلب روڈ۔ لاہور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فہرست مضامین

www.KitaboSunnat.com

نمبر شمار	مضمون	صفحہ
۱	ذرہ کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت	۱ تا ۶
۲	جوہر کے کیا معنی ہیں	۷
۳	جوہر کے بارہ میں اختلاف	۸
۴	کیا تمام جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے	۹-۱۰
۵	کیا تمام جواہر کا جو حکم ہے وہی ایک یا بعض کا ہو سکتا ہے	۱۱-۱۵
۶	آیا انسانی ہاتھ میں علم و ادراک اور قدرت علم حلول پذیر ہو سکتے ہیں	۱۶
۷	جسم سے متعلق اختلافِ رائے کی ایک نوعیت	۱۷-۲۱
۸	آیا جزء واحد دو حرکتوں دو رنگوں اور دو قدرتوں کا حامل ہو سکتا ہے	۲۲-۲۴
۹	نظریہ طفرہ	۲۵-۲۶
۱۰	اگر ایک جسم ایک ظرف سے وابستہ ہو اور ظرف حرکت کناں ہو تو کیا جسم بھی حرکت کناں ہوگا	۲۷
۱۱	اگر ایک شے مکان کی بدولت حرکت کناں ہے تو کیا اس حرکت کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک مکان کو قطع کر کے دوسرے مکان تک پہنچتی ہے	۲۸
۱۲	ساکن حالت سکون میں کسی بھی پہلو سے متحرک گردانا جا سکتا ہے	۲۹
۱۳	کیا تمام اجسام متحرک ہیں	۳۰-۳۱
۱۴	کیا زمین ساکن ہے	۳۲-۳۳
۱۵	کیا حرکت سکون سے تعبیر ہے	۳۴
۱۶	مداخلت، مکامنت اور مجاورت	۳۵-۳۷

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۷	انسان کی ماہیت کیا ہے؟	۳۸-۴۱
۱۸	نفس اور حیات کے معنوں میں اختلاف کی نوعیت	۴۲-۴۵
۱۹	حواس کے بارہ میں اختلاف	۴۶-۴۷
۲۰	کیا اللہ تعالیٰ انسان میں حواس خمسہ کے علاوہ چھٹا حاسہ پیدا کر دینے پر قادر ہے	۴۸
۲۱	کیا حواس خمسہ کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے؟	۴۹-۵۰
۲۲	جاحظ کی رائے	۵۱-۵۲
۲۳	حرکات، سکون اور افعال کے بارہ میں اختلاف	۵۸
۲۴	کیا رنگ اور مزہ ایک ہی شے ہیں	۵۸
۲۵	جو لوگ اثبات حرکات کے قائل ہیں کیا ان کے نزدیک اعراض میں تشابہ پایا جاتا ہے	۶۳-۶۵
۲۶	سکون و حرکت کے معانی	۶۵
۲۷	نیکی میں خوبی ذاتی ہے یا کسی علت کی وجہ سے ہے	۶۶-۶۷
۲۸	اعراض باقی رہتے ہیں یا نہیں	۶۸-۷۰
۲۹	کیا اعراض فنا ہوتے ہیں؟	۷۱
۳۰	کیا اعراض کے لیے بقا ثابت ہے؟	۷۲
۳۱	کیا اعراض فنا ہوتے ہیں	۷۳
۳۲	اعراض و اجسام کی رویت	۷۴-۷۵
۳۳	کیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں	۷۶-۷۸
۳۴	وہ لوگ جو خلق شے کو غیر شے قرار دیتے ہیں اس امر میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ آیا خود یہ خلق مخلوق ہے یا نہیں	۷۹
۳۵	بقا و فنا	۸۰-۸۱
۳۶	بقا و فنا کا محل امکان کون ہے	۸۲

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۳۷	بقا کے کیا معنی ہیں	۸۳
۳۸	اجسام سے متعلقہ معانی۔ کیا یہ اعراض ہیں یا صفات	۸۴
۳۹	اجسام کے ساتھ وابستہ معانی کو اجسام کیوں نہیں کہتے	۸۵-۸۶
۴۰	کیا اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں بدل سکتے ہیں	۸۷-۸۸
۴۱	معانی میں اختلاف کی نوعیت	۸۹-۹۰
۴۲	کیا حرکت بجائے خود حرکت ہے	۹۱
۴۳	کیا اعادہ اعراض ممکن ہے	۹۲-۹۳
۴۴	کیا وہ اجسام جو آخرت میں زندہ کیے جائیں گے وہ پہلے ہی اجسام ہوں گے	۹۴
۴۵	اضداد	۹۵-۹۶
۴۶	کیا اللہ تعالیٰ وصفِ ترک سے متصف ہو سکتا ہے	۹۷
۴۷	کیا اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو موت و حیات پر قدرت عطا کر سکتے ہیں	۹۸-۹۹
۴۸	کیا ترک شے تارک شے سے الگ کوئی معنی ہے	۱۰۰
۴۹	آیا ترک شے کے معنی اس کی ضد کو اختیار کرنے کے ہیں	۱۰۱
۵۰	کیا ایک ترک کے حدود دو متروکین تک وسیع ہو سکتے ہیں	۱۰۲
۵۱	کیا افعال متولدہ میں بھی ترک ممکن ہے	۱۰۳
۵۲	کیا ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جن کا شعور دل میں نہ ہو	۱۰۴
۵۳	کیا ترک کا تعلق افعال قلب سے ہے	۱۰۵
۵۴	اختلاف کا ایک اور پہلو	۱۰۶
۵۵	کیا ترک فعل باقی رہتا ہے	۱۰۷
۵۶	اختلاف کی ایک اور صورت	۱۰۸
۵۷	کیا ایک ہی حالت میں دو فعلوں کا ترک ممکن ہے	۱۰۹
۵۸	اختلاف کی ایک اور جہت	۱۱۰

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۵۹	ادراک کو کس کی جانب منسوب کیا جائے	۱۱۱-۱۱۲
۶۰	کیا انسان سبب ادراک کے بارہ میں خود مختار ہے	۱۱۳
۶۱	آنکھ سے ادراک کی کیفیت	۱۱۴-۱۱۵
۶۲	ادراک میں اختلاف کا ایک اور پہلو	۱۱۶
۶۳	کیا ادراک کو ہم کسی شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں	۱۱۷
۶۴	محال کیا ہے	۱۱۸
۶۵	اختلاف کا ایک اور پہلو	۱۱۹
۶۶	علت کے بارہ میں دس اقوال	۱۲۰-۱۲۲
۶۷	معلوم و مجہول میں اختلاف کی نوعیت	۱۲۳-۱۲۴
۶۸	کیا شے واحد کو دو طرح کے ذرائع علم سے معلوم کیا جا سکتا ہے	۱۲۵-۱۲۹
۶۹	کیا ایک ہی علم سے دو معلوم دائرہ ادراک میں آ سکتے ہیں	۱۳۰
۷۰	کیا اثبات نہی ہو سکتا ہے	۱۳۱-۱۳۲
۷۱	اگر کسی کو متحرک ہونے کا حکم دیا جائے یا متحرک ہونے سے روکا جائے تو مامور بہ کون ہوگا	۱۳۳
۷۲	کیا امر کسی نہ کسی پہلو سے نہی ہو سکتا ہے	۱۳۴
۷۳	کیا اعراض کو عاجز، بے جان اور جاہل قرار دے سکتے ہیں	۱۳۵
۷۴	تولد کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت	۱۳۶-۱۴۲
۷۵	کیا مقتول کو میت قرار دے سکتے ہیں	۱۴۳
۷۶	عقل کا محل وقوع کہاں ہے	۱۴۳
۷۷	متولد کسے کہتے ہیں	۱۴۴
۷۸	وہ متحرک جو دوسری تحریک سے حرکت پذیر ہو	۱۴۵
۷۹	کیا متولد کا ترک ممکن ہے	۱۴۵
۸۰	کیا فاعل علی وجہ العلم غیر میں فعل انجام دیتا ہے	۱۴۶

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۸۱	کیا جیز غیر میں بغیر مماسات کے فعل کی انجام دہی ممکن ہے	۱۴۷
۸۲	اگر متولد سبب سے دور ہو تو کیا اس کو مسبب اول قرار دے سکتے ہیں	۱۴۸-۱۴۹
۸۳	اختلاف کا ایک اور پہلو	۱۵۰
۸۴	کیا سبب موجب مسبب ہے یا نہیں	۱۵۰
۸۵	توجہ کے بارہ میں اختلاف	۱۵۱
۸۶	کیا حرکت سکون کو پیدا کرتی ہے	۱۵۲
۸۷	کیا ارادہ کے سوا دوسرے افعال تولد کی صورت میں وقوع پذیر ہو سکتے ہیں	۱۵۳
۸۸	کیا قدیم سے فعل متولد ظاہر ہو سکتا ہے	۱۵۳
۸۹	فعل کا مولد کون ہے	۱۵۴
۹۰	فعل متولد پر قدرت کا مسئلہ	۱۵۴
۹۱	کیا ارادہ کے پائے جانے سے مراد کا پایا جانا ضروری ہے	۱۵۵
۹۲	معتزلہ کا اختلاف۔ کیا انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے	۱۵۶-۱۵۷
۹۳	انسان فعل کا ارادہ کب کرتا ہے	۱۵۸
۹۴	کیا ارادہ اور مراد ہم زمان ہیں	۱۵۸
۹۵	کیا ارادہ فعل سے قبل ہوتا ہے یا دونوں ہم زمان ہوتے ہیں	۱۵۹
۹۶	کیا ارادہ کے لیے کسی اور ارادہ کی ضرورت ہے	۱۵۹
۹۷	کیا ارادہ کا داعی نفس انسانی اور اس کا قلب ہو سکتا ہے	۱۶۰
۹۸	کیا ارادہ شے مختار ہے یا یہ محض اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے	۱۶۰
۹۹	کیا اللہ تعالیٰ کے تمام افعال شے مختار کے ضمن میں داخل ہیں	۱۶۱
۱۰۰	ایثار کیا ہے	۱۶۲
۱۰۱	خفت و ثقل۔ کیا یہ نفس شے ہیں یا اس سے مختلف ہیں	۱۶۲
۱۰۲	کیا اللہ تعالیٰ زمین اور آسمان کے وزن کو اس قدر ہلکا کر سکتا ہے کہ یہ پر کاہ سے بھی کم ہو جائیں۔	۱۶۳

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۰۳	کیا ظل شے نفس شے ہے	۱۶۳
۱۰۴	قتل کیا ہے	۱۶۴-۱۶۶
۱۰۵	کیا قتل حیات کی ضد ہے	۱۶۷
۱۰۶	حیات کی نوعیت	۱۶۷
۱۰۷	کیا انسانی کلام آواز ہے یا نہیں ہے۔ جسم ہے یا عرض ہے	۱۶۸
۱۰۸	کیا کلام مرکب شے ہے	۱۶۸
۱۰۹	آواز کس طرح حاسہ سماع تک پہنچتی ہے	۱۶۹
۱۱۰	کیا آواز باقی رہتی ہے	۱۷۰
۱۱۱	کیا ایک ہی آواز دو جگہ پائی جا سکتی ہے	۱۷۰
۱۱۲	کیا آواز جسم ہے	۱۷۱
۱۱۳	کیا آواز کا وجود بغیر صوت کے ممکن ہے	۱۷۱
۱۱۴	کیا یہ کلام ہے	۱۷۲
۱۱۵	خواطر کے بارہ میں معتزلہ کا اختلاف رائے	۱۷۳-۱۷۴
۱۱۶	عوام کا کیا حکم ہے	۱۷۵
۱۱۷	وہ اطاعت جس سے مقصود اللہ کی رضا نہ ہو	۱۷۶
۱۱۸	عذاب قبر	۱۷۷
۱۱۹	کیا عالم لامکاں میں فرض کیا جا سکتا ہے	۱۷۷
۱۲۰	کیا کوئی غیر زندہ جسم بغیر واقع و محرک کے حرکت پذیر ہو سکتا ہے	۱۷۸
۱۲۱	کیا حرکت یمینی و یساری ایک ہی ہے	۱۷۸
۱۲۲	کیا حرکت میں خفت و ثقل کا فرق پایا جاتا ہے	۱۷۹
۱۲۳	کیا افعال قلوب کا تعلق حرکت سے ہے	۱۷۹
۱۲۴	کیا اندھے کے دل میں رنگ کے بارہ میں علم کی تحقیق ممکن ہے	۱۸۰
۱۲۵	کیا بندوں کا کلام باقی رہتا ہے	۱۸۰

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۲۶	کیا کلام کا ظہور بغیر زبان کے بھی ممکن ہے	۱۸۰
۱۲۷	کیا ہوا معنی دنفس سے تعبیر ہے	۱۸۱
۱۲۸	کیا ہوا کو حیز اجسام سے الگ کیا جا سکتا ہے۔	۱۸۱
۱۲۹	ماورائے عالم میں اگر کوئی ہاتھ پھیلا دے	۱۸۲
۱۳۰	رویا یا خواب کی حقیقت	۱۸۳
۱۳۱	آئینہ میں کیا دکھائی دیتا ہے	۱۸۴
۱۳۲	کیا جن انسان میں داخل ہو سکتا ہے	۱۸۵
۱۳۳	کیا آسیب زدہ شخص شیطان کو دیکھتا ہے	۱۸۶
۱۳۴	شیطان کس طرح وسوسہ اندازی کرتا ہے	۱۸۷
۱۳۵	کیا شیطان ہمارے دل کی باتوں کو جانتا ہے	۱۸۸
۱۳۶	کیا جنات غیب کی خبریں بتا سکتے ہیں	۱۸۹
۱۳۷	کیا انسان ایسی چیزیں اٹھا سکتا ہے جن کو انسان نہ اٹھا سکے	۱۸۹
۱۳۸	کیا شیطان روپ بدل سکتے ہیں	۱۸۹
۱۳۹	کیا غیر انبیاء سے معجزات کا ظہور ہو سکتا ہے	۱۹۰-۱۹۱
۱۴۰	کیا ملائکہ انسان سے افضل ہیں	۱۹۲
۱۴۱	کیا جنات مکلف ہیں۔	۱۹۲
۱۴۲	کیا شیطانوں کو دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے	۱۹۳
۱۴۳	کیا شیطان تغیر اشکال پر قادر ہیں	۱۹۴
۱۴۴	کیا ابلیس ملائکہ میں سے تھا	۱۹۴
۱۴۵	کیا ملائکہ دراصل جنات ہیں	۱۹۵
۱۴۶	جادو کیا ہے؟	۱۹۵
۱۴۷	حقیقت مکان	۱۹۶
۱۴۸	حقیقت زمان	۱۹۷

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۴۹	کیا ایک ہی وقت میں دو چیزیں یا دو کام ہو سکتے ہیں	۱۹۷
۱۵۰	کیا لامکان میں کوئی چیز وقوع پذیر ہو سکتی ہے	۱۹۸
۱۵۱	اس عالم کی حقیقت	۱۹۸
۱۵۲	خبر کسے کہتے ہیں	۱۹۹
۱۵۳	حقیقتِ کلام	۲۰۰
۱۵۴	صدق و کذب کسے کہتے ہیں	۲۰۱
۱۵۵	کیا کسی شے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے اس کی اطلاع دینا صدق کے دائرہ میں داخل ہے۔	۲۰۲
۱۵۶	خاص و عام کی بحث	۲۰۲
۱۵۷	کیا امر کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ضد کی نفی بھی کی جائے	۲۰۳
۱۵۸	نفی و اثبات کی حقیقت	۲۰۴
۱۵۹	کیا کوئی ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جو نہ اطاعت ہو نہ معصیت	۲۰۵
۱۶۰	کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اللہ ہمیشہ سے خالق ہے	۲۰۵
۱۶۱	کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازلی ہے	۲۰۶
۱۶۲	نبوت صلہ ہے یا بخشش	۲۰۶
۱۶۳	کیا یہ ممکن ہے کہ قوت موجود ہو لیکن اسے قوی نہ کہا جائے	۲۰۷
۱۶۴	مقطوع و موصول	۲۰۸
۱۶۵	دارِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا کیسا ہے	۲۰۹
۱۶۶	کیا تاجر امام کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے	۲۰۹
۱۶۷	تلوار کب اٹھانا چاہیے	۲۱۰
۱۶۸	بغیر سیف و قتال سے کام لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر	۲۱۱
۱۶۹	تعیین حکمین	۲۱۲
۱۷۰	خوارج کا اختلاف	۲۱۳-۲۱۴

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۱۷۱	خلافت عثمان	۲۱۵
۱۷۲	امامت علی	۲۱۶
۱۷۳	حضرت ابوبکر کی خلافت کیونکر منعقد ہوئی	۲۱۷-۲۱۸
۱۷۴	صحابہ میں قتال کی نوعیت	۲۱۹-۲۲۰
۱۷۵	آنحضرتؐ کے بعد کون افضل ہے	۲۲۱
۱۷۶	طریق امامت میں اختلاف کی نوعیت	۲۲۲
۱۷۷	کیا حضرت علی کے بعد کوئی شخص مرتبہ امامت پر فائز ہو سکتا ہے	۲۲۲
۱۷۸	انعقاد امامت کے لیے کتنے لوگ ہونے چاہئیں	۲۲۳
۱۷۹	کیا نصب امامت واجب ہے	۲۲۳
۱۸۰	کیا ایک سے زیادہ امام ہو سکتے ہیں	۲۲۴
۱۸۱	کیا یہ ممکن ہے سرے سے کوئی امام ہی نہ ہو	۲۲۴
۱۸۲	کیا مفضول کی امامت جائز ہے	۲۲۵
۱۸۳	کیا غیر قرشی امام ہو سکتا ہے	۲۲۶
۱۸۴	امامت کا تعلق قریش کے کس قبیلہ سے ہے	۲۲۶
۱۸۵	امامت کا تعلق بنی ہاشم کی کس شاخ سے ہے	۲۲۶
۱۸۶	عربی اور عجمی دونوں میں سے کون امامت کا استحقاق رکھتا ہے	۲۲۷
۱۸۷	دو مختلف مقامات پر اگر دو امام منتخب ہو جائیں تو کس کی امامت کو مسلم سمجھا جائے گا۔	۲۲۷
۱۸۸	اگر لوگ بیک وقت دو شخصوں کے ہاتھ پر بیعت کر لیں	۲۲۸
۱۸۹	کیا امامت کا تعلق وراثت سے ہے	۲۲۸
۱۹۰	کیا امام کو وصیت کا حق حاصل ہے	۲۲۹
۱۹۱	کیا موجودہ عالم اسلامی دارالایمان ہے یا نہیں	۲۳۰
۱۹۲	کیا امام جائر کے احکام واجب التعمیل ہیں	۲۳۱

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ی

۱۹۳	کیا صحیح نہ ہونے کی صورت میں امام کا حکم نافذ ہوگا	۲۳۲
۱۹۴	باغیوں سے قتال کے بارہ میں	۲۳۲
۱۹۵	باغیوں سے کیا معاملہ روا رکھا جائے	۲۳۲
۱۹۶	کیا باغیوں کو دھوکہ سے مار ڈالنا جائز ہے	۲۳۳
۱۹۷	سلطان کے خلاف خروج اختیار کرنے کے لیے کم از کم کتنی مقدار ہونا چاہیے	۲۳۴
۱۹۸	کیا خروج کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے	۲۳۵
۱۹۹	کیا امام کے بغیر کاروبار جائز ہے	۲۳۶
۲۰۰	کیا باغی سے لین دین جائز ہے	۲۳۷
۲۰۱	اگر لونڈی کو مال حرام سے خریدا جائے	۲۳۷
۲۰۲	کیا حرام مال سے حج کے مصارف ادا کیے جا سکتے ہیں	۲۳۸
۲۰۳	کیا معصوبہ بچھری سے ذبح کیا ہوا جانور کھانے کے قابل ہو سکتا ہے	۲۳۸
۲۰۴	طلاق جو عدت میں نہ دی جائے	۲۳۹
۲۰۵	کیا موزوں پر مسح کرنا درست ہے	۲۳۹
۲۰۶	کیا احکام کسی نہ کسی علت پر مبنی ہیں	۲۴۰
۲۰۷	کیا تقیہ جائز ہے	۲۴۱
۲۰۸	یزید کی امامت	۲۴۱
۲۰۹	عشرہ مبشرہ کون ہیں	۲۴۲
۲۱۰	کیا علم اور عالم ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے	۲۴۲
۲۱۱	صراط کی حقیقت	۲۴۳
۲۱۲	میزان کیا ہے	۲۴۴
۲۱۳	حوض	۲۴۵
۲۱۴	کیا نکیرین قبر میں آئیں گے	۲۴۵

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ک

۲۱۵	کیا شفاعت اہل کبائر کے لیے ہے	۲۴۵
۲۱۶	کیا فاسق و فاجر ہمیشہ جہنم میں رہیں گے	۲۴۶
۲۱۷	کیا جنت کی نعمت اور دوزخ کا عذاب ہمیشہ رہنے والے ہیں	۲۴۷
۲۱۸	کیا جنت و دوزخ مخلوق ہیں	۲۴۸
۲۱۹	کیا جنت و دوزخ کے لیے کبھی فنا ہے	۲۴۸
۲۲۰	کیا ارجا کو اللہ تعالیٰ گوارا کر سکتا ہے	۲۴۹
۲۲۱	کیا صغائر پر بھی وعید ہے	۲۴۹
۲۲۲	کیا گناہ کبیرہ معاف ہو سکتا ہے	۲۵۰
۲۲۳	صغائر کی بخشش کیونکر ممکن ہے	۲۵۰
۲۲۴	سہواً جو لغزش سرزد ہو جائے کیا وہ بھی معصیت گنی جائے گی	۲۵۱
۲۲۵	کیا توبہ کرنا واجب ہے	۲۵۱
۲۲۶	متاولین کا حکم	۲۵۳-۲۵۲
۲۲۷	کیا اہل ہوا کے اختلاف کو اختلاف رائے کہہ سکتے ہیں	۲۵۴
۲۲۸	اگر اختلاف کے بعد امت کسی مسئلہ پر اجماع کرے	۲۵۴
۲۲۹	کیا مختلف فیہ مسئلہ میں اجماع ہو سکتا ہے	۲۵۵
۲۳۰	کیا اخبار میں نسخ جائز ہے	۲۵۵
۲۳۱	کیا سنت قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے	۲۵۶
۲۳۲	کیا صیغہ امر کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا	۲۵۶
۲۳۳	مجتہد کون ہو سکتا ہے	۲۵۷
۲۳۴	جو اجتہاد سے معلوم ہو، کیا دین کے مفہوم میں داخل ہے؟	۲۵۷
۲۳۵	حد بلوغ	۲۶۰-۲۵۹-۲۵۸
۲۳۶	اسماء و صفات	۲۶۱
۲۳۷	کیا صفات عین ذات ہیں	۲۷۲-۲۶۸

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۳۸	علم کے بارہ میں اختلاف کا ایک اور پہلو	۲۷۲
۲۳۹	صفت کرم کا تعلق ذات سے ہے یا فعل سے	۲۸۲
۲۴۰	اللہ کن معنوں میں متکلم ہے	۲۹۰
۲۴۱	قدیم کے معنی	۲۹۲
۲۴۲	کیا اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق ہوتا ہے	۲۹۳
۲۴۳	اللہ تعالیٰ کو شے کہنے کے معنی کیا ہیں	۲۹۴
۲۴۴	اللہ کن معنوں میں موجود ہے	۲۹۶
۲۴۵	اللہ کے لیے ید، وجہ اور عین وغیرہ کا استعمال	۲۹۷
۲۴۶	باری تعالیٰ کن معنوں میں متصف بہ صفات ہے	۲۹۸
۲۴۷	کیا اللہ تعالیٰ لغت وزبان کے معانی بدل سکتا ہے	۳۰۱
۲۴۸	کیا اللہ تعالیٰ کو ضرر رساں کہہ سکتے ہیں	۳۱۳
۲۴۹	اللہ کن معنوں میں خالق ہے	۳۱۴
۲۵۰	کیا انسان درحقیقت فاعل ہے	۳۱۵
۲۵۱	اکتساب کیا ہے	۳۱۸
۲۵۲	اول وآخر کے کیا معنی ہیں	۳۱۸
۲۵۳	باری تعالیٰ کن معنوں میں کامل ہے۔	۳۲۰
۲۵۴	اللہ تعالیٰ اور ترک فعل	۳۲۱
۲۵۵	کیا اللہ ازل سے خالق ہے	۳۲۲
۲۵۶	عبداللہ بن کلاب کے قول کی تشریح	۳۲۲
۲۵۷	ابن کلاب کے ماننے والوں میں مسئلہ قدیم پر اختلاف	۳۲۳
۲۵۸	کیا صفات پر اشیا کا اطلاق ہوتا ہے	۳۲۴
۲۵۹	اللہ تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے	۳۲۵
۲۶۰	قدرت کا ایک اور پہلو	۳۲۶

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

۲۶۱	کیا اللہ تعالیٰ بعینہٖ ان امور پر قادر ہے کہ جن پر اس کے بندے قادر ہیں	۳۲۷
۲۶۲	کیا اللہ تعالیٰ کو نہ ہونے والی اشیا پر بھی قدرت حاصل ہے	۳۳۴
۲۶۳	کیا انسان اللہ کے علم کے خلاف کسی چیز پر قدرت رکھتا ہے	۳۳۸
۲۶۴	کیا جس کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہو کہ وہ نہیں ہو سکتا وہ ہو سکتا ہے	۳۳۸
۲۶۵	عطائے قدرت کے حدود	۳۴۰
۲۶۶	کیا اللہ تعالیٰ اجسام کو اعراض میں بدل سکتا ہے	۳۴۳
۲۶۷	کیا اللہ تعالیٰ تمام اجسام کو اجزائے لایتجزیٰ میں بدل سکتا ہے	۳۴۳
۲۶۸	کیا اللہ تعالیٰ علم، قدرت اور موت کو کسی ایک ذات میں جمع کر سکتا ہے	۳۴۴
۲۶۹	کیا اللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کر سکتا ہے	۳۴۴
۲۷۰	کیا زمین لاشے پر قائم ہے	۳۴۷
۲۷۱	کیا اللہ تعالیٰ بلا اعراض کے جواہر کی تخلیق کر سکتا ہے	۳۴۸
۲۷۲	کیا اللہ تعالیٰ ایسا لطیفہ پیدا کر سکتا ہے جو ایمان نہ لانے والے کو ایمان پر مجبور کر سکے۔	۳۴۹
۲۷۳	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے	۳۵۵
۲۷۴	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر محسن ہے	۳۵۵
۲۷۵	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے وصف عدل سے متصف ہے	۳۵۶
۲۷۶	کیا ازل سے اللہ تعالیٰ غیر عادل ہے	۳۵۶
۲۷۷	کیا اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے حلیم ہے	۳۵۷
۲۷۸	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر حلیم ہے	۳۵۷
۲۷۹	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے صفت صدق سے اتصاف پذیر ہے	۳۵۸
۲۸۰	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر صادق ہے	۳۵۹
۲۸۱	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے رحیم ہے	۳۵۹
۲۸۲	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر رحیم ہے۔	۳۵۹

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ن

۲۸۳	کیا اللہ تعالیٰ ازل سے مالک ہے	۳۶۰
۲۸۴	کیا ولایت وعداوت کا تعلق صفات فعل سے ہے	۳۶۰
۲۸۵	مسئلہ خلق قرآن	۳۶۱
۲۸۶	کیا کلام الٰہی سنا جا سکتا ہے	۳۶۵
۲۸۷	حقیقت قرآن	۳۶۶
۲۸۸	کیا قرآن متنقل ہوتا رہتا ہے	۳۶۸
۲۸۹	کیا کلام الٰہی باقی رہتا ہے یا نہیں	۳۷۷
۲۹۰	اختلاف کا ایک اور پہلو	۳۷۷
۲۹۱	کیا قرأت قرآن کے مترادف ہے	۳۷۸
۲۹۲	کیا قرآن کتابت کا ہمقران ہو سکتا ہے	۳۷۹
۲۹۳	کیا قرآن شے مسموع سے تعبیر ہے	۳۸۰
۲۹۴	کیا انسانی کلام حروف و الفاظ کا دوسرا نام ہے	۳۸۰
۲۹۵	کم از کم کلام کتنے حروف سے ترتیب پذیر ہوتا ہے	۳۸۱
۲۹۶	اختلاف کا ایک اور پہلو	۳۸۲
۲۹۷	ہاتھ پاؤں جب بولیں گے.....	۳۸۲
۲۹۸	کیا غیر مسموع کلام کی رو سے کوئی متکلم ہو سکتا ہے	۳۸۳
۲۹۹	ناسخ و منسوخ	۳۸۴
۳۰۰	مسئلہ نسخ	۳۸۵
۳۰۱	بظاہر دو متعارض آیتیں	۳۸۶
۳۰۲	کیا اخبار اور اللہ کی مدح سے متعلق آیات میں نسخ وارد ہو سکتا ہے	۳۸۸

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مقدّمہ

www.KitaboSunnat.com

علامہ ابوالحسن اشعری کے حالات، منزلت علمی اور خدمات کے بارہ میں ہم جلد اول کے مقدمہ میں بہت کچھ لکھ چکے ہیں اس لیے نہیں چاہتے کہ یہاں خواہ مخواہ تکرار و اعادہ کی بدمزگی سے دوچار ہوں۔ ہاں یہ البتہ ضروری ہے کہ عقائد و افکار کی جلد ثانی اپنی آغوش میں جن متکلمانہ اور فلسفیانہ طرفہ طرازیوں کو لیے ہوئے ہے ان سے متعلق مختصر انداز میں اظہار خیال کر دیا جائے۔

فکر و نظر کے اس بہار آفریں دبستان پر کہ جس کی مسلمانوں کے ذوق سلیم نے آبیاری کی تھی چونکہ ایک ہزار سال سے زیادہ کا عرصہ بیت چکا ہے اور اس اثنا میں قافلہ علم و فن کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے اس لیے کوئی چاہے بھی تو اس کی نکہت و بو کی رنگینیوں سے کما حقہٗ لطف اندوز نہیں ہو سکتا۔ بلکہ الٹے خطرہ یہ درپیش ہے کہ قارئین کرام کہیں اس مجموعہ پر فرسودگی کی پھبتی نہ کسیں اور یہ نہ کہہ دیں کہ اس دور میں بھلا اس دفتر پارینہ کو پیش کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟

ہم اعتراف کرتے ہیں کہ اعتراض کی اس نوعیت میں خاصہ وزن ہے۔ لیکن ہماری مجبوری اور قابل صد ناز مجبوری یہ ہے کہ ہم مسلمان ہیں۔ ہم نے تاریخ کے دھاروں کو بدلا ہے اور اس کو نیا روپ عطا کیا ہے۔ ہم نے ایک زندہ، فعال اور پاکیزہ تر معاشرے کی تخلیق کی ہے۔ اور اپنے دور میں علم و عرفان کی مشعلوں کو فروزاں رکھا ہے۔ اس لیے ہم ماضی و حال کی علمی کاوشوں کو الگ الگ اور بے ربط خانوں میں تقسیم کر دینے کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حق میں نہیں۔ ہم تاریخ کی ان مختلف کڑیوں کو ارتقا کا منطقی نتیجہ سمجھتے ہیں۔ اور دیانتداری سے یہ رائے رکھتے ہیں کہ یہ درخشاں اور تابناک حال جس سے ہماری نظریں خیرہ ہو رہی ہیں، ہمارے ہی شاندار ماضی کا رہین منت ہے۔

ہماری تہذیبی اور علمی تاریخ جس تیزی اور برق رفتاری سے بدل رہی ہے، ہمیں اس کا پورا پورا احساس ہے۔ اس لیے ہم ماضی میں اس طرح کھو جانے کے قائل نہیں ہیں کہ حال کے تقاضے یکسر نظروں سے اوجھل ہو جائیں۔ علاوہ ازیں تاریخ کے بارہ میں ہم اس نقطۂ نظر کو بھی اپنانے سے قاصر ہیں کہ صرف ماضی ہی کی مدح سرائی میں اپنی توانائیوں کو کھپا دیا جائے۔ اور حال و مستقبل کی فکری تعمیر میں کوئی حصہ نہ لیا جائے۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت کو فراموش نہیں کر سکتے کہ ماضی میں ہم نے علم و ادراک کی تسخیر آرائیوں کو عام کر کے تہذیب و تمدن کی جو خدمت کی ہے وہ ہر پہلو سے اہم اور عزیز ہے۔ یہی نہیں علم و ادراک کے اس دفتر کہنہ میں تابش وضو کے ایسے متعدد اور حیران کن مظہر اب بھی پائے جاتے ہیں کہ جن سے نہ صرف حال کی تاب ناکیوں کا راز فاش ہوتا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی عبقریت کا صحیح صحیح اندازہ ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے محض ذہانت اور خیال آرائی کے بل پر کیونکر ان منزلوں تک رسائی حاصل کر لی جن تک پہنچنے کے لیے تجربہ و مشاہدہ بے حد ضروری ہے۔

یہ وہ احساس فخر ہے جو ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم ماضی کے ان علمی کارناموں کو یاد رکھیں اور ان کو نئے نئے انداز سے پیش کریں۔ مزید برآں اگر ہمیں حال کی تعمیر نو میں حصہ لینا تو لازم ہے کہ ہم اپنی تاریخ کے بارہ میں کسی قسم کے احساس کمتری میں مبتلا نہ ہوں۔

یہ بات صحیح ہے کہ اس تاریخی اور تہذیبی اہمیت کے باوجود آج یہ خیالات و افکار کھٹکتے ہیں اور ان کی موزونیت (Relevancy) کا ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں ہو پاتا۔ لیکن یہ زاویہ نظر کا قصور ہے۔ ان کو اس فکری ماحول میں رکھ کر دیکھیے، جس میں یہ ابھرے اور بحث و کلام کی مدرتوں کا محور بنے۔ آپ کو معلوم

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہو جائے گا کہ یہ نہ صرف حد درجہ موزوں ہیں، بلکہ ضروری ہیں۔

جن لوگوں نے مذاہب و افکار کی تاریخ کا بنظر غائر مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ کوئی بھی فلسفہ یا نظام فکر آپ سے آپ پیدا نہیں ہو جاتا۔ بلکہ ہر ہر دور میں فلسفہ و کلام کی جدتیں زندگی کی کوکھ سے جنم لیتی ہیں۔ یعنی ہر ہر دور کے مروجہ تصورات، زیر بحث مسائل، اجتماعی حالات، اخلاقی اور روحانی قدریں، وہ عناصر ہیں جو مل جل کر نئے سوالات کو بساط بحث پر لاتے ہیں اور ایسے حالات پیدا کرتے ہیں کہ جن کی وجہ سے کسی قوم کو موقع ملتا ہے کہ وہ ان کے ردِ عمل میں اپنی فکر کو منظم کرے۔ اپنے خیالات کے لیے فلسفیانہ بنیادیں ڈھونڈے۔ اور پیش آئند اشکالات کو کسی معقول انداز سے حل کرے۔ چنانچہ مسیح سے چار پانچ سو سال پہلے یونان میں جو حکمت و دانش کے سوتے پھوٹے اور سقراط، افلاطون اور ارسطو ایسی عظیم شخصیتیں پیدا ہوئیں تو یہ محض بخت و اتفاق کا کرشمہ نہ تھا۔ بلکہ یونانی دیاستوں کا خاص نظم و نسق، ان میں عوام کا عمل دخل اور اشتراک، بحث و نظر کا رواج اور افکار و خیالات کے اظہار کی پوری پوری آزادی، وہ جانے بوجھے عوامل تھے، جنھوں نے فلسفہ و حکمت کے ان اساطین کی تخلیق کی۔ اور فکر و نظر کی ایسی مشعلوں کو روشن کیا کہ آج بھی جن کی لو سے جہان علم و فضل ضیا افروز ہے۔[1]

www.KitaboSunnat.com

مسلمانوں نے الٰہیات و حکمت کے میدان میں جو تگ و تاز کی۔ اور عجیب و غریب سوالات کو چھیڑا۔ اس کا بھی یونانی فلسفہ کی طرح پیچیدہ پس منظر ہے۔ ان کے بارہ میں یہ رائے قائم کر لینا سخت غلطی ہو گی کہ ان کی یہ موشگافیاں، اور فکر و خیال کی رنگینیاں محض عیش و فراغ کے چونچلے تھے، جس کی ذمہ داری عباسیوں کے عہد طرب اور مجالس بحث و نشاط پر ڈالی جا سکتی ہے۔ وہ پیچیدہ پس منظر جس نے اسلامی ذہن کو

---

[1] کسی نظام فکر کی تخلیق میں حالات کس حد تک معاون ہوتے ہیں۔ اس موضوع پر انسائیکلو پیڈیا آف دی سوشل سائنسز میں ڈیوی کا مقالہ "فلاسفی" دیکھنے کے لائق ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صدیوں فلسفیانہ بحثوں میں الجھائے رکھا، یہ تھا کہ جب اسلام دوسری قوموں میں پھیلا، اور مسلمانوں کو موقع ملا کہ ایران و روم کی پُرشکوہ تہذیب کو قریب سے دیکھیں، یا یوں کہنا چاہیے کہ جب اسلامی فکر یونانی فکر سے متصادم ہوا تو اس کا قدرتی نتیجہ یہ نکلنا چاہیے تھا کہ نئے نئے سوالات ذہنوں میں خلش پیدا کریں۔ اور ان سے نمٹنے کے لیے مسلمان اپنے ماں کے فہم و ادراک کے پیمانوں کو از سر نو ترتیب دیں۔ اور یہ کچھ بے جا بھی نہ تھا۔ انسانی ذہن کا پرانا المیہ ہے کہ یہ زلیت کے ایک اسلوب و انداز پر قانع نہیں رہتا۔ بلکہ کبھی تو یہ چاہتا ہے کہ عقل ہر زہ کار کی فتنہ سامانیوں سے محفوظ رہنے کے لیے ایمان کے حصن حصین میں پناہ لے، سیدھے سادے طریق سے اللہ کو ماننے۔ بغیر مین میخ نکالے اس کے حکموں پر چلے اور بنی نوع انسان کی بھلائی اور بہبود کے کاموں میں شرکت و تعاون کو اپنے اطمینان کے لیے کافی سمجھے۔ اور کبھی اس کے قلب میں یہ خواہش مچلنے لگتی ہے کہ ایمان و عقائد کی سادگی و استواری کو دقیق عقل کے سانچوں میں ڈھال کے رہے۔ اس کو فطرت انسانی کا تلون کہیے یا تاریخ کا ناگزیر تقاضا! واقعہ بہرحال یہی ہے کہ انسانی ذہن سادگی سے پیچیدگی کی طرف، اور پیچیدگی سے سادگی کی طرف ہمیشہ منتقل ہوتا رہتا ہے۔ اور غالباً اسی تلون و تغیر میں تہذیب انسانی کی ترقی کا راز مضمر ہے۔ مسلمانوں نے فلسفہ و کلام کی پُرخار وادیوں میں خالص دینی وجوہ سے گام فرسائی کی۔ یونانی عقلیات نے چونکہ نئے نئے سوالات کو ابھار دیا تھا۔ اس لیے اب دانشوروں کا ایک حلقہ ایسا پیدا ہو گیا تھا، جو اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارہ میں غور و خوض کو ضروری قرار دیتا تھا۔ اس سے پہلے ایک مسلمان اللہ تعالیٰ کی توحید و صفات کے بارہ میں پوری طرح مطمئن تھا، اور اس حقیقت پر پختہ ایمان رکھتا تھا کہ اس کی ذات گرامی تمام صفات حسن اور اوصاف کمال سے اتصاف پذیر ہے۔ اور یہ کہ یہ ذات ستودہ صفات علیم ہے، اور اس کے وصف علم کا یہ حال ہے کہ دل کی دھڑکنوں تک سے آگاہ ہے، ارادہ کناں ہے اس لیے جو چاہے اور جب چاہے، منصۂ وجود پر جلوہ گر ہو سکتا ہے۔ خالق ہے جس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے معنی یہ ہیں کہ ہر ہر شے کو اسی نے عدم کی تاریکیوں سے نکال کر وجود کی روشنی بخشی ہے۔ قدیر ہے اور اس کے وصف قدرت کا یہ عالم ہے کہ کوئی شے بھی اس کے دائرہ اختیار سے باہر نہیں۔ عقائد کی یہ نوعیت دلوں میں اس طرح رچی اور بسی ہوئی تھی کہ اس کے متعلق کبھی بھی شک و سوال کی الجھنیں پیدا ہی نہیں ہوئیں۔ لیکن علوم عقلیہ کی اشاعت و فروغ سے صورت حال یکسر بدل گئی اور ایک مخصوص گروہ اس چیز کی ضرورت کو شدت سے محسوس کرنے لگا کہ توحید و صفات کے ساتھ یہ بھی بتایا جائے کہ ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ خالق کے کیا معنی ہیں؟ اور آیا تخلیق کے دائرہ میں قرآن بھی داخل ہے یا نہیں؟ ارادہ سے کیا مراد ہے؟ علم کی حقیقت کیا ہے اور اس کی وسعتیں مسائل کے کن نازک پہلوؤں کو گھیرے ہوئے ہیں؟ نیز اس بات کی وضاحت کی جائے کہ قدرت الٰہی کی کارفرمائیوں کے حدود کہاں سے کہاں تک وسعت پذیر ہیں۔ اس طرح گویا اسلامی علم الکلام کا اصل محور اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات قرار پاتی ہیں۔ اور باقی تمام بحثیں گو اپنی جگہ بہت اہم ہیں اور مستقل حیثیت بھی رکھتی ہیں۔ تاہم محض ضمنی ہیں اور مسئلہ صفات ہی کی شاخ اور فرع ہیں۔ اور یا پھر اس جذبہ طلب و جستجو کا براہ راست نتیجہ ہیں کہ جس کو اس دور کے تاریخی تقاضوں نے ابھار دیا تھا۔ مثال کے طور پر پہلی بحث ہی کو لیجیے۔ اس میں ذرہ کے بارہ میں مسلمان حکما کے خیالات و افکار کا نچوڑ درج ہے۔ یہ بحث خالص طبیعیاتی نوعیت کی حامل ہے۔ لیکن اس کا ایک پہلو علم الکلام سے بھی متعلق ہے اور یہی پہلو ایسا ہے جس نے متکلمین اسلام کو اس مسئلہ سے متعلق غور و خوض پر مجبور کیا۔ ذرہ و مادہ کے بارہ میں ان افکار و خیالات میں کیا ندرت پائی جاتی ہے اور فنی اعتبار سے ان بحثوں کا کیا درجہ ہے۔ اس کا اندازہ ڈاکٹر الیس پینس (Dr. s Pines) کی محققانہ کتاب "مذہب الذرۃ عند المسلمین و علاقتہ بمذاہب الیونان والہنود" کے مطالعہ سے ہوتا ہے۔ جس کا جرمنی سے عربی میں کامیاب ترجمہ محمد عبدالہادی ابوریدہ نے کیا ہے۔ اس کا ماخذ بڑی حد تک مقالات اسلامیین ہی ہے۔ قریب قریب

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اسی موضوع پر ایک بیش قیمت مقالہ اوپرٹزل (O. Pretzl) کا بھی ہے جو "جوہر الفرد عند اوائل المتکلمین المسلمین" کے نام سے مشہور ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس نے بھی مقالات ہی سے زیادہ تر استفادہ کیا ہے۔

ان تصریحات سے جو مقالات میں درج ہیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان متکلمین جوہر فرد کے مفہوم سے پوری طرح آشنا تھے اور اس کے بارہ میں انھوں نے تفصیلی بحثیں سپرد قلم کی ہیں۔ اور عجیب و غریب نکتہ سنجیوں سے کام لیا ہے مسلمان حکما کو اس مسئلہ سے کس حد تک دلچسپی رہی ہے۔ اور کس حد تک اس کے تفصیلی گوشوں کا انھوں نے جائزہ لیا ہے۔ اس کے لیے مندرجہ ذیل کتابیں خصوصیت سے دیکھنا چاہئیں۔

(۱) کتاب المسائل فی الاختلاف بین البصریین والبغدادیین۔ مصنفہ ابورشید سعید بن محمد نیشاپوری۔ اے۔ بیرم (A. Biram) نے اس کے اس حصہ کا ترجمہ کیا ہے جس کا تعلق خصوصیت سے جزلایتجزیٰ کی بحث سے ہے۔ یہ حصہ ۱۹۰۲ء میں لیڈن میں چھپ چکا ہے۔

(۲) البحر الذخار۔ تصنیف ابن المرتضیٰ

(۳) کتاب الانتصار تصنیف ابوالحسن علی بن اسماعیل الاشعری

مقالات میں جوہر فرد کے لیے متعدد الفاظ آئے ہیں۔ جیسے الجزء الذی لایتجزیٰ۔ الجزء الواحد۔ الجزء الواحد الذی لاینقسم ابعاض

اس بحث کا کون پہلو علم الکلام کے دائرہ میں آتا ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اللہ تعالیٰ کے وصف علم و قدرت پر غور کرو۔ اگر اللہ تعالیٰ ہر ہر شے پر قادر ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم اور اس کے اجزا پر اس حد تک اختیار ہونا چاہیے کہ وہ آخری چیز تک کا تجزیہ کر سکے۔ اسی طرح اگر اس کا علم ہر ہر شے کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا مطلب یہ ہونا چاہیے کہ جسم کے آخری ذرہ تک اس کے علم کی وسعتیں پھیلی ہوئی ہوں۔ اس طرح اس کا تعلق علم

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قدرت دونوں سے یکساں ہوا۔ اہل السنۃ کی اکثریت چونکہ اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت کے دائروں کو وسیع تر، اور اطلاق کی حد تک جامع تر مانتے ہیں۔ اس لیے ان کے نزدیک جسم کو بہر حال محدود ہونا چاہیے، اور ایسے ذرات پر مشتمل ہونا چاہیے کہ جو گنے چنے ہوں اور تقسیم و تجزیہ کے غیر مختتم عمل کے متحمل نہ ہوں۔

ان کے برعکس حکمائے اسلام نے جزلا یتجزیٰ کا انکار کیا ہے۔ ان کی نظر صفات پر نہیں قوت واہمہ پر ہے، جو ہر ہر چیز کو تحلیل و تجزیہ کا ہدف قرار دیتی ہے، اور تقسیم کے عمل کو غیر مختتم عرصہ تک جاری رکھنے پر مصر ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ زینو کے اشکال حرکت کی طرح محض مغالطہ ہے، جس کی مزید وضاحت آگے آئے گی۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے موجودہ ارتقا نے جمہور اہل السنت کے نظریہ کی تائید کی ہے۔ اور ثابت کر دیا ہے کہ تقسیم و تجزیہ کا یہ عمل مسلسل اور غیر مختتم نہیں بلکہ ایک مقام ایسا آتا ہے جہاں ذرہ اپنی ننھی منی جسامت کھو کر طاقت میں بدل جاتا ہے

www.KitaboSunnat.com

اشاعرہ نے اجزاء لا یتجزیٰ کے غیر متناہی ہونے کے ابطال پر بہت دلچسپ اعتراض وارد کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے اگر ہر ہر شے کے اجزا غیر محدود ہیں۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چیونٹی اور ہاتھی کے ڈیل ڈول اور ضخامت میں کوئی فرق ہی پایا نہیں جاتا۔ اس لیے کہ دونوں کے اجزا غیر محدود اور غیر متناہی ہیں۔ باقلانی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ شہرستانی نے جوہر فرد یا جزلا یتجزیٰ کے اثبات میں اسی طنز کو ایک سنجیدہ دلیل کی شکل میں پیش کیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر ہر جسم اپنے ابعاد (Dimensions) کے لحاظ سے محدود ہے اور طول اور عمق کے اعتبار سے متناہی ہے تو اس کے صاف صاف معنی یہ ہیں کہ ان اجسام کا تار پود جن اجزا سے بنا ہے، وہ بھی محدود ہیں۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ غیر محدود اجزا سے محدود جسم وجود میں آئے۔ اور اگر اس استحالہ کو تسلیم کر لیا جائے تو اس پر دوسرا استحالہ یہ ابھرے گا کہ چھوٹے اور بڑے جسم میں فرق و امتیاز کے تمام حدود ہی یکسر ختم ہو جائیں گے۔

نامناسب نہ ہوگا اگر ہم یہاں نظام کے تصور 'طفرہ' کی مختصر تشریح کر دیں۔ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کا تعلق بھی دراصل جزء لا یتجزیٰ کے اثبات و ابطال ہی سے ہے۔ حکما جو اجزاء لا یتجزیٰ کو نہیں مانتے اور تحلیل و تجزیہ کے تسلسل کے قائل ہیں، ان کی ایک دلیل زینو کا یہ اشکال بھی تھا کہ حرکت جب خط کے ایک حصہ کو طے کرے گی، تو دوسرا حصہ باقی رہ جائے گا۔ اور پھر اس نصف یا ثلث و ربع تک وسعت پذیر ہو گی تو اس نصف کا نصف اور ثلث و ربع باقی رہ جائے گا۔ اور اس طرح یہ حرکت کبھی بھی کسی متعین فاصلہ کو طے نہ کر سکے گی۔ اس کا صحیح صحیح جواب تو حرکت کے بارہ میں جدید ترین تحقیق نے ہم پہنچایا۔

نظام نے اس اشکال کا جواب یوں دیا ہے کہ حرکت کے معنی یہ ہرگز نہیں کہ وہ نقطہ بہ نقطہ ایک ایک شوشے کو طے کر کے آگے بڑھتی ہے بلکہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک پہنچنے کے لیے وہ جست اور طفرہ کو کام میں لاتی ہے۔ اس لیے یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ پہلے وہ نقطہ کا نصف طے کرے، پھر اس نصف کا نصف طے کرے، کیونکہ وہ تو بغیر اس کے کہ درمیانی مقامات پر رکے، آگے بڑھ جانے کی عادی ہے۔

ذرہ اور اس کے متعلقات کی بحث تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، محض ایک مثال ہے دراصل قارئین سے ہم کہنا یہ چاہتے ہیں کہ جلد ثانی میں جو خیالات و افکار، جو گوہر ہائے تاباں، بغیر کسی منطقی ترتیب کے ادھر ادھر بکھرے پڑے ہیں۔ ان کو اگر سمیٹ کر نظم و ترتیب یا قرینے سے بیان کیا جائے تو مندرجہ ذیل عنوانوں میں ان کو تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) ذات و صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت

(۲) علم الٰہی اور اس کی وسعتیں

(۳) قدرت الٰہی اور اس کے حدود و اطلاق

(۴) مسئلہ خلق

(۵) ارادۂ الٰہی

اس تقسیم کو ہم جامع تو کہہ سکتے ہیں، مگر حاصر یا مانع نہیں۔ کیونکہ ان افکار و خیالات

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے ساتھ بیسیوں ایسے اجتماعی، دینی اور علمی نکات بھی زیر بحث آگئے ہیں جن کو متکلمین اسلام کی طبع رسا کی طرفہ طرازیوں کے سوا اور کسی چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ ان کی وضاحت ہم متفرقات کے ضمن میں علٰحدہ کریں گے۔

آیئے اب عنوانات کے بارہ میں نہایت ہی اختصار کے ساتھ ضروری تشریحات پر نظر ڈالتے چلیں۔

www.KitaboSunnat.com

(۱) جہاں تک اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات میں رشتہ و تعلق کی نوعیت کا تعلق ہے، اعتزال کی پوری تاریخ میں اس سے زیادہ اہمیت کا اور کوئی مسئلہ نہیں۔ معتزلہ نے بقول علامہ اشعری کے اس مسئلہ میں جس قدر ٹھوکریں کھائی ہیں، اور جس قدر تحیر و آشفتہ فکری کا ثبوت دیا ہے، شاید ہی اس کی مثال کہیں مل سکے۔ اس باب میں ان کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ ہر نوع کی صفات سے معریٰ اور منزہ ہے۔ اور صرف اس کی ذات ہی کا وجود ہے۔ وہی علم ہے، وہی حکمت ہے اور اسی ذات کو قدرت و خلق وغیرہ سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ یہ عقیدہ اول اول تو تنزیہہ و تجرید کی شکل میں ظاہر ہوا جس کے معنی یہ تھے کہ صفات اللہ تعالیٰ سے علٰحدہ کوئی شے نہیں بلکہ اسی کے بوقلموں ظہورات کا نام ہے۔ لیکن آخر آخر میں معتزلہ میں کچھ لوگ ایسے بھی پیدا ہو گئے کہ جنھوں نے اس میں غلو سے کام لیا اور صفات ہی کا انکار کر بیٹھے۔ چنانچہ علامہ اشعری کی تصریح کے مطابق "ابن الاباذی" نے تو کھل کر یہ بات کہہ دی کہ اللہ تعالیٰ کو جو ہم علیم، سمیع اور قادر کہتے ہیں تو یہ محض بر بنائے مجاز ہے۔

صفات کے بارہ میں یہ تصور معتزلہ میں کہاں سے آیا ہے؟ علامہ کی یہ توجیہ صحیح ہے کہ فلاسفہ یونان کے تتبع میں معتزلہ نے اس کو اپنایا، بالخصوص ارسطو کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ عقل محض ہے۔ ائمہ اعتزال کو ایسا بھایا کہ انھوں نے اس کو عقیدہ توحید کا لازمی تقاضا قرار دینے پر اصرار کیا۔ ہماری رائے میں نفی صفات سے متعلق معتزلہ کا یہ انداز فکر ان معنوں میں ضرور یونانی تصور کا چربہ ہے کہ ان کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارہ میں تجرید و تنزیہہ کی یہی انتہا پسندانہ صورت پائی جاتی ہے۔ لیکن

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تنہا اس توجیہ کو ہم کافی نہیں سمجھتے۔ معتزلہ جس بنا پر صفات سے متعلق اس روش کو قبول کرنے پر مجبور ہوئے وہ ان کی یہ ذہنی مجبوری تھی کہ انھیں عیسائیوں اور مجوسیوں کے مقابلہ میں بحث و مناظرہ کی مجالس میں اکثر شرکت کرنا پڑتی تھی، جس میں یہ تثلیث اور ثنویت کے خلاف عقلی دلائل پیش کرتے، اور یہ ثابت کرتے کہ چونکہ تعدد قدما محال ہے اس لیے عقیدۂ تثلیث اور ثنویت کے لیے کوئی وجہ جواز پائی نہیں جاتی۔ اس کے جواب میں یہ دونوں گروہ متفقہ طور سے یہ موقف اختیار کرتے کہ مسلمان بھی تو اللہ تعالیٰ کی تمام صفات کو قدیم مانتے ہیں، اس لیے تعدد قدما کا عقیدہ محال نہ ہوا۔ اس اشکال سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بظاہر یہی صورت باقی رہ جاتی کہ یہ صفات کا انکار کر دیں۔ اور یہ کہیں کہ ہمارے ہاں توحید کا تصور اس حقیقت کا غماز ہے کہ صرف ذات بحت کا وجود ہے اور صفات کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اسی ذات واحد کے ظہورات ہیں اور اسی ایک ذات گرامی کی جلوہ گری ہے۔

معتزلہ کے اس دفاعی موقف سے ممکن ہے عیسائیت اور مجوسیت کے علم بردار خاموش ہو جاتے ہوں۔ سوال یہ ہے کہ تجرید کی اس شکل میں کہ جس میں ذات ہر ہر اتصاف سے منزہ ہو خود وجود ذات کے کیا معنی ہیں۔

یہاں اس مغالطہ (Fallacy) کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شے موجود ہے تو اس کے صاف اور سمجھ میں آنے والے معنی یہی ہوتے ہیں کہ اس کے اوصاف، اس کی خوبیاں اور رنگ و بو ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے ادراک پر اثر انداز ہوتی ہیں اور اپنے وجود کا یقین دلاتی ہیں۔ اور اگر کوئی شے ہماری آنکھوں کو متاثر نہیں کرتی، ہمارے کانوں سے نہیں ٹکراتی۔ اور ہمارے قلب و ذہن کو واضح تصور عطا نہیں کرتی۔ تو وہ سرے سے موجود ہی نہیں۔ کیونکہ ہر ہر شے جو انسانی ذہن میں مرتسم ہوتی ہے ضروری ہے کہ کسی نہ کسی صفت سے اتصاف پذیر ہو، اور ایسی ذات جو ہر نوع کے اتصاف سے تہی ہو۔ ظاہر ہے کہ وجود کا استحقاق کھو بیٹھتی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے اس کو لفظ ذات سے تعبیر کرنا محض تحکم ہے۔

معتزلہ دراصل اس فریب میں مبتلا تھے کہ ذات وصفات دو مختلف حقیقتیں ہیں۔ حالانکہ منطقی لحاظ سے خود ذات کے مفہوم میں صفات کا وجود داخل ہے۔ اس لیے کہ کوئی ذات صفات سے علٰحدہ اور الگ تھلگ پائی ہی نہیں جاتی۔

رہا تعدد قدماء کا اعتراض۔ تو یہ اس لیے وارد نہیں ہوتا، کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ خدا ایک ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ ہم اللہ اور اس کی تمام صفات کمال کو دو مستقل بالذات چیزیں قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ ذات گرامی جو حسن وجمال کی تمام تر تابانیوں سے اتصاف پذیر ہے ایک ہے اور کوئی بھی شے ان اوصاف کمال میں اس کی شریک اور سہیم نہیں۔ تعدد قدما کا سوال تثلیث یا ثنویت کو مان لینے کی صورت میں ابھرتا ہے کیونکہ عیسائیوں اور مجوسیوں کے نقطۂ نظر سے اقانیم ثلثہ یا خیر وشر کی حیثیت اوصاف کی نہیں۔ مستقل اور قائم بالذات حقائق کی ہے، جن کا اپنا وجود ہے اور اپنی صفات ہیں۔

مغالطہ کی اس نوعیت سے قطع نظر سوچنے کی بات یہ ہے کہ ارسطو کا یہ تصور الٰہ کس حد تک اپنے اندر کشش اور جاذبیت رکھتا ہے، ایسا خدا تو بلاشبہ محبوب ہو سکتا ہے، قلب ونظر کو بھا سکتا ہے اور معبود بن سکتا ہے، جو خالق ہے، علیم ہے اور حس وادراک سے ورا الورا ہونے کے باوجود اس کی رحمت فراواں کا قدم قدم پر احساس ہوتا ہے۔ لیکن ایسی ذات جو کرشمہ صفات سے تہی ہو کس کو اسیر کر سکے گی، اور کس کے دل میں عشق ومحبت کی سرمستیوں کو پیدا کر سکے گی۔ اس باب میں کہنا پڑے گا کہ اہل السنت کا مسلک بہت صحیح ہے کہ وہ ذات گرامی بلاشبہ صفات ونعوت سے متصف ہے۔ مگر یہ اتصاف ایسا پاکیزہ، منزہ اور بلند ہے کہ کم وکیف کی گرفت میں آنے والا نہیں۔

(۲) یوں تو علم کے بارہ میں متکلمین نے کئی پہلوؤں سے بحث کی ہے مثلاً یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی پہچان اور معرفت علم اضطراری کی رہین منت ہے یا علم اختیاری کی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یا یہ کہ اللہ تعالیٰ کو جاننے کے لیے علم کی کوئی ایک ہی شاخ کافی ہے یا یہ کہ متعدد علوم درکار ہیں۔ نیز یہ کہ یہ وصف علم عین ذات ہے یا غیر ذات۔ لیکن جس مسئلہ نے ان لوگوں کو زیادہ پریشان کیا وہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو ازلی قرار دیا جائے یا غیر ازلی۔ اس میں اشکال کا پہلو پنہاں یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علم کو یہ ازلی قرار دیتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے وصف علم سے اتصاف پذیر ہے۔ تو اس کے ساتھ معلومات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے، اور معلومات کو ازلی ماننے کی صورت میں موجودات کو ازلی ماننا پڑے گا۔ حالانکہ واقعہ یہ نہیں۔ اور اگر اللہ تعالیٰ کے علم کو ازلی تسلیم نہیں کرتے، اور یوں کہتے ہیں کہ وہ ازل سے علیم نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معاذ اللہ! اللہ تعالیٰ حدوث اشیا سے پہلے وصف علم سے متصف نہیں تھا۔ ظاہر ہے کہ مفروضہ کی اس نوعیت کو تسلیم کر لینا بھی دشوار ہے۔

معتزلہ نے اس اشکال سے نکلنے کے لیے تاویل کے مختلف اسلوب اختیار کیے ہیں۔

(۱) ہشام بن عمرو الفوطی کا کہنا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو علیم تو کہیں گے، مگر یہ نہیں کہیں گے کہ وہ عالم بالاشیا ہے، کیونکہ الاشیا کی تصریح سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کے علم کی طرح ان کو بھی صفت قدم سے متصف گردانا جائے۔

(۲) سکاکیہ کا قول ہے کہ علم اللہ کا وصف ذاتی تو ہے لیکن اس کو اس وقت تک علیم یا عالم نہیں کہہ سکتے جب تک کہ اشیا کا حدوث نہ ہو اور وصف علم کا ہدف حقیقی معرض وجود میں نہ آجائے۔ کیونکہ جب تک یہ دائرہ معدومات میں داخل ہیں، علم ان سے قطعی متعرض نہیں ہو سکتا۔

(۳) جہم نے اس سلسلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا ہے۔ اس کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے ذاتی علم کی وجہ سے تو ان اشیا کو نہیں جانتا جو معرض وجود میں آئیں البتہ اس علم کے ذریعہ ضرور جانتا ہے جس کو اس نے اسی غرض کے لیے خود پیدا کیا ہے۔

ان تاویلات پر غور کیجیے، پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ پوچ ہیں۔ ان

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لوگوں نے اس پیش پا افتادہ حقیقت پر غور نہیں کیا کہ یہاں جس علم سے بحث ہے وہ وہ نہیں جو معلول (Effect) ہے، جو اشیا کو دیکھنے، پانے، اور محسوس کرنے کے بعد حاصل ہوتا ہے، یا جو مشاہدہ، تجزیہ اور تجربہ کی کارفرمائیوں کا رہین منت ہے۔ علم کی یہ نوعیت بلاشبہ اسی وقت الہٰی ہے، جب اشیا پیدا ہو جائیں۔

www.KitaboSunnat.com

بحث اس علم سے ہے جو علت (Cause) ہے، جو خلاق ہے، جس کو پوری کائنات کے حسین و جمیل نقشہ کو ترتیب دینا ہے۔ اور جسے اس عالم رنگ و بو کو عدم کے دھندلکوں سے نکال کر وجود کی سطح پر فائز کرنا ہے۔ یہ علم اگر پہلے نہ ہوگا ازلی نہ ہوگا تو کائنات وجود میں آئے گی کیسے۔ رہا معلومات کا اللہ تعالیٰ کے مرتبہ علم میں اس صورت میں ازلی ہونا، تو اس میں قباحت ہی کیا ہے۔ یہ تو خالق و صانع کی خوبی ہے کہ وہ اپنی تخلیق کے بارے میں پہلے سے سب کچھ جانتا ہے۔

(۳) قدرت الہٰی کے بھی متعدد پہلو ہیں کہ جن کو متکلمین نے بحث و نظر کا محور ٹھہرایا ہے۔ مثلاً یہ کہ قدرت کا وصف عین ذات ہے یا غیر ذات، اثبات قدرت سے مراد ابطال عجز ہے یا یہ کہ اس سے مراد کوئی مثبت معنی ہے۔ اسی طرح یہ سوال بھی ان کے ہاں انتخوان نزاع بنا رہا کہ قدرت کو اللہ تعالیٰ کا وصف ازلی قرار دیا جائے یا نہ دیا جائے۔ اثبات کی صورت میں وہی اشکال لازم آتا ہے، جو علم ازلی کے ماننے سے لازم آتا ہے۔ یعنی اس کے ساتھ مقدورات کو بھی ازلی ماننا پڑتا ہے۔ اور نفی کی صورت میں قدرت الہٰی کی غیر محدود وسعت زمانی سمٹاؤ اختیار کر لینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔ اشکال کی اس نوعیت پر ہم بحث نہیں کریں گے۔ کیونکہ جن لوگوں نے اس سے قبل کی بحث کا بغور مطالعہ کیا ہے، ان کے لیے اس مغالطہ کو بھانپ لینا کچھ مشکل نہیں جو اس میں پنہاں ہے۔ کہ مقدورات سے مراد وہ خارجی اشیا نہیں کہ جن کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ہدف بننے کا شرف حاصل ہوا ہے۔ بلکہ وہ مقدورات ہیں جو ازل سے علم الہٰی میں متعین ہیں اور جنھیں آئندہ چل کر وجود کا پیراہن اختیار کرنا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

مسئلہ قدرت کا اہم اور بحث آفریں پہلو یہ سوال ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ عیوب و نقائص کو اختیار کرنے پر بھی قادر ہے؟ اس سوال کے جواب میں معتزلہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ نظام، علی الاسواری اور جاحظ نے تو یہ کہا کہ اللہ تعالیٰ جب افعال میں سے صرف موزوں تر اور اولیٰ و اصلح ہی کو اختیار کرتا ہے تو یہ کیونکر ممکن ہے کہ معائب و نقائص کے اختیار کرنے پر اس کو قادر تسلیم کیا جائے۔ اور ابوالہذیل اور ابوموسیٰ نے یہ موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جور اور کذب پر قادر تو ہے مگر بہ تقاضائے حکمت و رحمت کبھی بھی ان معائب کو اختیار کرنے والا نہیں۔ اس نزاع کی صدائے بازگشت ہمیں مشترکہ ہندوستان میں مسئلہ امکان نظیر اور امکان کذب کی ان معرکہ آرائیوں میں بھی سنائی دیتی ہے، جو خیرآبادی مدرسہ فکر اور علمائے دیوبند کے مابین برسوں برپا رہیں۔ اس میں بل و راصل یہ ہے کہ امکان نقائص کے حامیوں نے دو بنیادی نکتوں کو نظرانداز کر دیا۔ ایک یہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی شخص جھوٹ بول سکتا ہے تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہ شخص اخلاقی اور نفسیاتی اعتبار سے اس درجہ کمزور ہے کہ اس سے جھوٹ اور کذب کی ہر وقت توقع کی جا سکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس صورت حال کو ہم قدرت سے تعبیر نہیں کریں گے۔ قدرت کا صحیح تر اطلاق تو کچھ اس نوع کے سوالات پر ہو سکتا ہے کہ آیا فلاں شخص تنہا شیر کا مقابلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا بیس تیس کوس کا فاصلہ کوئی شخص ایک گھنٹے یا اس سے کم مدت میں طے کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا مثلاً یہ کہ آیا کوئی شاعر فی البدیہہ غزل کہہ سکتا ہے یا نہیں۔ اور اسی مناسبت سے اللہ کی قدرت کا تعلق کچھ اس انداز کے سوالات سے ہو سکتا ہے کہ آیا وہ مردوں کو جلا سکتا ہے؟ یا قلب و ذہن میں خلش پیدا کرنے والے خطرات و وساوس کو جان سکتا ہے؟ یا کیا وہ آگ کی شعلہ افشانیوں کو برد و سلام کی خنکیوں میں بدل سکتا ہے یا نہیں؟ جھوٹ بولنا یا ظلم کرنا۔ قدرت کا مظاہرہ ہی کہاں ہے۔ اس کو تو ایک نوع کی کمزوری کہنا چاہیے۔ دوسرے یہ کہ جب ہم اللہ تعالیٰ کو خیر محض کہتے ہیں۔ اور تمام صفات جمال و کمال سے متصف گردانتے ہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جھوٹ یا کذب سے متعرض ہو، چہ جائیکہ اس کے امکان پر بحث کی جائے۔ خالص منطق کی اصطلاح میں اس باب میں چھتا ہوا سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں تمھیں امکان کذب کا پتہ کیسے چلا، کیونکہ کسی شے کا امکان تو اس کے وقوع ہی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور جب تمھیں اقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کبھی اس طرح کی کمزوری کا اظہار فرمایا نہ کبھی اس کی توقع ہی ہے۔ تو پھر تمھیں امکان کا اندازہ کیونکر ہوا۔ امکان تو تحقق وقوع (Actualfit) کے بطن سے پیدا ہوتا ہے۔

اس سلسلہ میں قول فیصل یہ ہے کہ ساری غلط فہمی ان دو لفظوں کو نظر انداز کر دینے سے پیدا ہوئی۔ دوسرے لفظوں میں یہ کہنا چاہیے کہ یہ سوال ہی سرے سے غلط ہے کہ اللہ تعالیٰ جور و ظلم یا کذب و زور پر قادر ہے یا نہیں۔ اور چونکہ سوال ہی غلط ہے اس لیے اس کی روشنی میں جو جواب بھی دیا جائے گا وہ جادہ صواب سے ہٹا ہوا ہوگا۔

(۴) مسئلہ خلق تین اہم نکات پر مشتمل ہے:

(۱) خلق کا تعلق صفات ذات سے ہے یا صفات فعل سے؟

(۲) قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

(۳) تولدات کی حقیقت۔

صفات ذات سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایسی صفات ہیں جو ازلی و ابدی ہیں، یعنی حدوث و تجدد کی وجہ سے ان میں کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ اور صفات فعل ان صفات سے تعبیر ہیں کہ جو زمانی ہیں، حدوث و تجدد چاہتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ان سے دائماً اتصاف پذیر نہیں۔ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف رونما نہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی نے اس کارگاہ حیات کو پیدا کیا ہے، اس عالم رنگ و بو کو وجود کا پیراہن بخشا ہے، اور اسی کی ذات گرامی اس کی محافظ و نگراں بھی ہے۔ مدار اختلاف یہ تنقیح ہے کہ چونکہ یہ کائنات کتم عدم سے وجود میں آئی ہے اس لیے اس مرحلہ عدم میں اللہ تعالیٰ کو خالق نہیں کہہ سکتے۔ اس حقیقت کے اظہار کے لیے معتزلہ نے کچھ اس طرح کے جملے استعمال کیے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ہم ازل سے خالق نہیں کہہ سکتے، یا اللہ تعالیٰ صفت خلق سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ازل سے انصاف پذیر نہیں۔ کیونکہ تخلیق و آفرینش کا تعلق فعل سے ہے، حدوث کا تجدد سے ہے اور اس زمانی مرحلہ سے ہے جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اہل السنت نے اس پیرایۂ بیان کو پسند نہیں کیا۔ ان کے نزدیک اس حقیقت کو یوں بیان کرنا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی سے قدرت کی ان بے پناہیوں اور علم و حکمت کی ان وسعتوں سے متصف ہے کہ جو تخلیق کے لیے ضروری ہیں۔ فعل تخلیق کب وقوع میں آئے گا۔ یا اللہ تعالیٰ کی قدرت تخلیق کب اپنا کرشمہ دکھائے گی۔ اس کا تعلق البتہ زمان و وقت کی مصلحتوں سے ہے۔ جن کو وہی جانتا ہے۔ اس لیے جب بھی وہ چاہتا ہے کہ کسی شے کو وجود کی سطح پر فائز کرے، بغیر کسی روک ٹوک اور مزاحمت کے فائز کر دیتا ہے۔ اس لیے ازل سے اس کو ان معنوں میں خالق کہنا چاہیے کہ اول ہی سے ان صفات سے اس کی ذات متصف ہے، جو تخلیق و آفرینش کے لیے ضروری ہیں۔ گویا اہل السنت نہ صرف صفات اور صفات کے اثرات و نتائج میں جو منطقی فرق ہے اس کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ بلکہ الٰہیات کے سلسلہ میں بیان و اظہار کی ان نزاکتوں سے بھی آگاہ ہیں کہ جن کو ملحوظ نہ رکھنے سے سوء ادب کا احتمال پیدا ہوتا ہے۔

اور ائمہ اہل السنت کا یہ موقف صحیح بھی ہے۔ آخر ایک شاعر ہر وقت تو شعر نہیں کہتا رہتا، اور نہ ایک مغنی ہر وقت نغموں کو فضا میں بکھیرنے میں مصروف رہتا ہے۔ اس پر بھی وہ شعر و غنا کے اوصاف سے ہر آن متصف ہے، اس لیے کہ اس میں شعر و غنا کا وہ ذوق لطیف تو پایا جاتا ہے کہ جس کے بل پر وہ شعری و غنائی تخلیق پر قادر ہے۔ معتزلہ کے مسلک پر ایک چبھتا ہوا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ازل سے خالق نہیں ہے بلکہ زمان و وقت کے ایک خاص لمحے میں وہ اس وصف سے متصف ہوا ہے تو دریافت طلب یہ بات ہے کہ اس کی تخلیقی قدرتوں کو بروئے کار لانے والی چیز کوئی خارجی عامل ہے یا اس کی اپنی ہی ذات کا باطنی تقاضا ہے؟ اگر جواب میں اول الذکر صورت اختیار کی جائے تو سوال اور آگے بڑھتا ہے۔ اور تنقیح طلب امر یہ رہ جاتا ہے کہ وہ خارجی عامل کون ہے؟ اور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ کہ کیا اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی اپنی صفات کے سلسلہ میں خارجی عوامل کی محتاج ہے اور اگر جواب میں ثانی الذکر صورت کو درست مانا جائے تو پھر اہل السنت کے اس موقف کو تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تمام صفات کمال و جمال سے متصف ہے۔ کیونکہ وہ باطنی تقاضا تو کبھی اس سے الگ یا جدا نہیں ہوا۔

اہل السنت کے موقف کی اس تشریح کے باوجود یہ کھٹک البتہ قلب و ذہن میں تشویش پیدا کرتی رہتی ہے کہ یہ مانا جہاں تک تخلیق و آفرینش کے داخلی تقاضوں کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ کی ذات گرامی کبھی بھی ان سے عاری نہیں رہی لیکن اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی تو تسلیم کرنا پڑے گا کہ ازل میں زمانے کے ایسے طویل اور غیر محدود عرصے کو بھی فرض کرنا پڑے گا کہ جب اللہ تعالیٰ کا ارادہ تخلیق جنبش میں نہیں آیا تھا، اور اس کی قدرت تخلیق صرف قوت کے خانے تک ہی محدود تھی، فعل کی اقلیم میں داخل نہیں ہو پائی تھی۔ اس موقف کو مان لینے کے بعد کئی اور سوالات بیک وقت سطح ذہن پر ابھر آتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ اگر تخلیق و آفرینش کا تعلق خارجی عوامل اور مصالح سے نہیں ہے تو پھر وہ کیا مانع تھا کہ جس نے اس عالم رنگ و بو کو ایک خاص وقت سے پہلے قوت سے فعل میں آنے نہ دیا۔ ممکن ہے آپ اس کے جواب میں یہ کہہ دیں کہ اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے ارادہ میں آزاد ہے اس لیے اس نے جب چاہا، اس کائنات کو پیدا کر دیا۔ اس میں اعتراض کی کیا بات ہے۔ یہ ٹھیک ہے لیکن اس کا ارادہ بھی چونکہ علیم و حکیم ذات کا ارادہ ہے اس لیے اسے کسی نہ کسی حکمت کے مطابق ہونا چاہیے۔ اس مرحلہ پر سوال پھر یہ اٹھے گا کہ اس حکمت کا تعلق عوامل خارجی سے ہے یا داخلی سے۔ اگر خارجی سے ہے تو وہی احتیاج کا اشکال لازم آیا۔ اور اگر داخلی تقاضے اس کا باعث ہیں تو ان کے بارہ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ یہ ازل سے اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ اس صورت میں تخلیق و آفرینش میں تاخیر کا باعث کیا فرض کیا جائے۔ مزید برآں یہ بات کچھ اللہ تعالیٰ کے شایان شان معلوم نہیں ہوتی کہ غیر محدود عرصے تک اس کی صفات کا کوئی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خارجی ہدف پایا نہ جائے۔

ان تمام شکوک کا تسلی بخش جواب ہمیں علامہ ابن تیمیہ کے نظریہ تسلسل بالآثار میں ملتا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے در پے تخلیق ہے یعنی ازل سے اس کی قدرت و حکمت اور علم و ربوبیت نے اس عالم رنگ و بو کو کوئی نہ کوئی پیراہن بخشا ہے۔ کوئی نہ کوئی صورت عطا کی ہے اور کسی نہ کسی روپ میں قائم رکھا ہے۔ وہ چونکہ خلاق اور فعال ہے اس لیے ماضی کا کوئی لمحہ اور ثانیہ اس کی قدرت تخلیق و آفرینش کی اعجوبہ کاریوں سے خالی نہیں۔ اور آثار و مخلوقات کا یہ تسلسل ہمیشہ سے جاری ہے۔

(۱) ممکن ہے اس پر کوئی شخص یہ اعتراض وارد کرے کہ اس طرح عالم کا قدیم بالنوع ہونا لازم آتا ہے۔ یہ بجا ہے قدیم بالنوع کی اصطلاح سے بظاہر یہی مفہوم مترشح ہوتا ہے مگر یہ محض لفظی دھوکہ ہے۔ تسلسل بالآثار کا اصل مفہوم اسی قدر ہے کہ کائنات کا ہر ہر ظہور مخلوق ہے، کتم عدم سے وجود میں آیا ہے اور فانی و حادث ہے۔ قدیم صرف اللہ کا فعل تخلیق ہے۔ اور اس کے نتیجے میں چونکہ عالم کی کوئی نہ کوئی شکل بہر حال موجود رہے گی اس لیے اسے قدیم بالنوع کہہ لیجیے۔ اگرچہ اس نوع کا ہر ہر فرد حادث و مخلوق ہی ہے۔

(۲) مسئلہ خلق ہی کا ایک پہلو قرآن حکیم سے متعلق ہے۔ ہمارے یہاں یہ بحث صدیوں جلی اور اختلاف و نزاع کا محور بنی رہی کہ قرآن حکیم مخلوق ہے یا غیر مخلوق معتزلہ نے قرآن حکیم کو مخلوق قرار دیا۔ اور اہل السنت نے غیر مخلوق۔ امام احمد بن حنبل کے شرمناک ابتلا کا باعث بھی یہی مسئلہ بنا۔ دراصل یہ مسئلہ بھی من جملہ ان مسائل کے ہے کہ جن کو بحث و مناظرہ کی ستم ظریفیوں نے پیدا کیا۔ بات یہ تھی کہ عیسائی متکلمین تثلیث کے اثبات کے سلسلہ میں مسلمان متکلمین سے یہ کہتے تھے کہ جس طرح تمہارے ہاں قرآن غیر مخلوق ہے، اور منشار الٰہی کی تجسید اور تجلی ہے، ٹھیک اسی طرح مسیح کلمۃ اللہ کی تجسید اور مظہر ہے۔ اس پر معتزلہ نے دفاع کی یہ شکل اختیار کی کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قرآن غیر مخلوق کب ہے؟ یہ تو مخلوق اور حادث ہے۔ اس بنا پر تمہارا یہ کہنا قیاس مع الفارق ٹھہرتا ہے کہ جس طرح قرآن حکیم غیر مخلوق اور قدیم ہے ٹھیک اسی طرح حضرت مسیح کی ذات غیر مخلوق اور قدیم ہے۔

غور کیجیے گا تو معلوم ہوگا کہ اس مسئلہ کو الجھانے کی تمام تر ذمہ داری معتزلہ پر عائد ہوتی ہے۔ قرآن حکیم وحی ہے، تنزیل ہے اور ابلاغ کی ایک متعین شکل اور جانا بوجھا اسلوب ہے۔ اس کو اگر آپ مخلوق و غیر مخلوق کی غیر موزوں اصطلاحوں میں ڈھالنا چاہیں گے تو لامحالہ غلط فہمیاں پیدا ہوں گی۔ ہمارے نزدیک تنزیل و وحی کے سلسلہ میں اس سوال تو بلاشبہ بحث ہو سکتی ہے کہ اس کا مزاج یا حقیقت کیا ہے؟ لیکن اس کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا قطعی غیر متعلق بات ہے۔ اور اس مسئلہ کا سارا الجھاؤ اسی گھپلے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے کہ معتزلہ نے ایک صحیح، مسلمہ، اور سمجھ میں آنے والی اصطلاح کو چھوڑ کر ایک ایسی اصطلاح اختیار کی جو گمراہ کن اور ذو معنی تھی۔

معتزلہ نے خواہ مخواہ دفاع کی یہ شکل اختیار کی کہ قرآن حکیم کو مخلوق کہہ ڈالا حالانکہ عیسائیت کا دعویٰ ہی قیاس مع الفارق پر مبنی ہے۔ کیونکہ کلام نفسی اول تو کوئی ایسی چیز نہیں جو علائم و رموز (Symbols) سے معرا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کے ہاں مرتبہ علمی میں بھی کلام کی یہی صورت ممکن ہے کہ علائم و رموز اس کو ترتیب دیں، اس لیے کہ ان کے بغیر کلام و معنی کا تصور ہی ناممکن ہے۔ لیکن تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیجیے کہ کلام نفسی حروف و الفاظ کی گرفت سے آزاد ایک معنی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے قلب جبرائیل میں الفاظ و حروف کی شکل میں ڈھالا، اور بعینہٖ یہ الفاظ جبرائیل کی وساطت سے قلب نبوت تک پہنچے، ان کو معنی کی تجسید کہہ لیجیے، تجلی اور ظہور سے تعبیر کر لیجیے۔ حقیقت صرف یہی ہے کہ وہ کلام جو پہلے مرتبہ علم میں تھا، اب اس نے فعل کا سانچہ اختیار کر لیا ہے۔ اس صورت میں کلام تو بہرحال کلام ہی رہا۔ کوئی دوسری چیز تو نہیں بنا۔ لیکن عیسائی متکلمین جس حقیقت کے قائل ہیں وہ تو یہ ہے کہ کلمہ نے جو معنی یا بامعنی کلام سے تعبیر ہے ایک جیتے جاگتے انسان کی شکل اختیار کر لی، ظاہر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے کہ یہ تغیر یکسر نوعی (Qualitative) انداز کا ہے اور اس سے معنی و کلام کا تشخص ہی دوسرا ہو جاتا ہے۔ یعنی کلام، کلام نہیں رہتا بلکہ ایک زندہ اور فعّال شخص ہو جاتا ہے۔ مسئلہ کے اس تجزیہ کو سامنے رکھیے اور پھر بتایئے کہ معتزلہ کے اس تکلف کے لیے کیا وجہ جواز باقی رہ جاتی ہے کہ جو دعویٰ پہلے ہی قدم پر قیاس مع الفارق کی روشن مثال ہے، اس کو قیاس مع الفارق ثابت کرنے کی مزید کوشش کی جائے۔ اور کوشش بھی ایسی کہ جس سے نئی نئی غلط فہمیوں کے دروازے کھل جائیں۔

معتزلہ نے تنزیل و وحی کے مسلمہ تعبیری پیمانوں کو چھوڑ کر جو خلق قرآن کی اصطلاح وضع کی، اس کا محرک یہ خیال بھی تھا کہ تنزیل و وحی کی تعبیر سے قرآن کا حادث ہونا ثابت نہیں ہوتا تھا۔ حالانکہ ان کے نقطۂ نظر سے نفس مسئلہ کی صورت یہ تھی کہ کلام معنی کے اعتبار سے تو مرتبہ علمی میں بلاشبہ ازل سے موجود تھا لیکن اس کے لیے الفاظ و حروف کا جامہ اللہ نے پیدا کیا۔ اور چونکہ یہ جامہ پیدا کیا گیا لہٰذا اسے حادث کہنا چاہیے۔ تعبیر کی اس صورت کو مان لینے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ و حروف اور پیرایہ بیان کی یہ اہمیت قائم نہ رہے، جس کا تعلق ظاہر قرآن سے، سیاق و عبارت سے ہے، یا اسلوب اظہار سے ہے۔ اس عقیدہ کو مان لینے کے بعد منصب نبوت پر کیا زد پڑتی ہے، اہل علم اس کا اچھی طرح اندازہ کر سکتے ہیں۔

معنی و کلام میں یہ ثنویت جس نے کہ معتزلہ کو گمراہ کیا، اس دور کے یونانی افکار کی پیدا کردہ ہے۔ آج نفسیات کی جدید ترین تحقیق نے اس دوئی کو ختم کر دیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ معنی الفاظ و حروف کی ساخت و ترکیب سے الگ تھلگ کسی حقیقت موجودہ کا نام نہیں۔ بلکہ معنی و الفاظ میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ چنانچہ انسانی ذہن میں جب بھی کوئی مفہوم یا معنی ابھرتا ہے تو الفاظ و حروف ہی کے سانچوں میں اور الفاظ و حروف ہی کی صورت میں۔ ان کو نظر انداز کر کے یا قطع نظر کر کے نہیں۔ اس لیے کہ معنی تو دلالت سے تعبیر ہے اور جب الفاظ و حروف ہی کا وجود نہ ہوگا تو دلالت کا موقع یا امکان کہاں رہے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳) تولدات کے معنی ان آثار و کوائف کے ہیں کہ جو کسی فعل کے نتیجے میں پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً آپ نے ایک پتھر پھینکا اور وہ دور تک لڑھکتا چلا گیا۔ یا آپ نے کسی کو مارا اور اس سے درد و الم کی کیفیتیں پیدا ہوئیں۔ یا آپ نے کسی شے کو منہ میں رکھا اور اس سے ایک خاص طرح کی لذت کا احساس ہوا۔ ان آثار و کوائف کے بارہ میں متکلمین نے متعدد نفسیاتی، فقہی اور فلسفیانہ بحثیں چھیڑی ہیں۔

مثال کے طور پر پہلا اہم سوال ان کے حلقوں میں یہ پیدا ہوا کہ ان تولدات کا فاعل کون ہے۔ انسان، اللہ تعالیٰ یا اس شے کی فطرت کہ جس سے یہ فعل متعلق ہے۔ ائمہ معتزلہ نے اس کے جواب میں مختلف موقف اختیار کیے۔ بشر بن المعتمر نے کہا کہ ان تمام تولدات کا فاعل انسان ہے جو اس کے فعل کے نتیجے میں ظاہر ہوتے ہیں۔ ابو الہذیل نے ان نتائج و اثرات میں ایک باریک فرق قائم کیا۔ اس کا کہنا تھا کہ وہ تمام افعال جن کے نتائج معلوم و متعین ہیں، ان کا فاعل انسان ہے۔ اس کے نزدیک رنگ، مزہ، بو یا حرارت و برودت کے اظہار کو انسانی فعل نہیں قرار دینا چاہیے۔ کیونکہ ان کا براہ راست تعلق ان اشیا کی اپنی فطرت سے ہے۔

صالح قبہ نے اس سلسلہ میں عجیب و غریب مسلک اختیار کیا۔ اس کا قول یہ تھا کہ انسان محض ارادہ کی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کے بعد علت و معلول میں جو ربط و تعلق بالزوم قائم ہوتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔ مثلاً اگر کسی شخص نے فضا میں پتھر پھینکا، اور وہ اوپر اٹھتا چلا گیا، اور پھر ایک خاص نقطہ تک پہنچ کر نیچے کی طرف گرنا شروع ہوا۔ تو انسان صرف اس حد تک اس کا فاعل ہے کہ اس نے پتھر اوپر کی طرف اچھالنے کا ارادہ کیا۔ اور اس کو فعل کی شکل میں ڈھال دیا۔ رہا پتھر کا اٹھنا اور گرنا تو یہ اس کا فعل نہیں۔ کیونکہ یہ چیز بالکل اللہ کی مرضی پر منحصر ہے کہ وہ اس پتھر کو ہزاروں سال فضا میں معلق رکھے اور گرنے نہ دے یا فوراً گرا دے۔ سلسلہ تعلیل کے انکار میں اس کو اس حد تک غلو تھا کہ اس کے نزدیک اجتماع اضداد میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ مثلاً اس کے نقطہ نظر سے یہ ہو سکتا ہے کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

آگ اور ایندھن جمع ہوں، اور احتراق نہ پیدا ہو۔ پہاڑ انسان پر گرے اور وہ کوئی اذیت محسوس نہ کرے۔ یا انسان آگ میں گرے اور بجائے کرب و الم کے لذت محسوس کرنے لگے۔ اس کے اس مسلک کے بارہ میں اسی کتاب میں دو لطیفے مذکور ہیں۔ اس سے کہا گیا کہ اگر ہم یہ فرض کریں کہ تم یہاں نہیں ہو۔ بلکہ مکہ میں ہو اور ایک خیمہ (قبہ) میں ہو جس کو اللہ تعالیٰ نے تمھارے لیے تیار کر رکھا ہے لیکن تمھیں یہ اس لیے معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمھارے دل و دماغ میں اس علم و ادراک کی تخلیق نہیں کی تو کیا یہ صورت ممکن ہے؟ اس نے کہا کیوں نہیں؟ اسی جواب کی وجہ سے اسے صالح قبہ کے نام سے پکارا گیا۔

خواب کے متعلق اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اس میں جو تغیرات نظر آتے ہیں وہ حقیقی ہوتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص نے اگر خواب میں یہ دیکھا کہ وہ چین میں ہے، تو وہ فی الواقع چین ہی میں ہوتا ہے۔ ایک شخص نے اس سے یہ کہا کہ اگر تمھارا پاؤں ایک ایسے شخص کے پاؤں کے ساتھ باندھ دیا جائے جو عراق میں ہے اور تم خواب میں یہ دیکھو کہ چین میں محو خرام ہو۔ تو کیا اس صورت میں تمھیں چین ہی میں فرض کیا جائے۔ اس نے کہا یقیناً۔

تولدات ہی کے بارہ میں ایک نازک بحث یہ ابھری کہ کیا افعال متولدہ کو ترک کر دینا ممکن ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں کیا ہم ان آثار و نتائج سے محفوظ رہ سکتے ہیں کہ جن کو متعین افعال نے جنم دیا ہے۔ عباد اور الجبائی نے تو صاف انکار کیا اور کہا ایسا ہونا ممکن نہیں۔ لیکن بعض لوگوں نے کہا کہ طبیعیات میں تو یہ واقعی ناممکن ہے کہ کسی فعل کے منطقی نتیجے کو نظر انداز کیا جا سکے۔ لیکن جہاں تک عادات و نفسیات انسانی کا تعلق ہے یہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بعض نتائج و اثرات سے اس صورت میں اپنا دامن بچا لینے میں کامیاب ہو جائے کہ وہ ان محرکات ہی کو چھوڑ دے کہ جن سے یہ نتائج و اثرات پیدا ہوتے ہیں۔ ترک کے بارہ میں ان کے ہاں کچھ اور لطیف نفسیاتی بحثیں بھی ہیں۔ مثلاً یہ کہ ترک کی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حقیقت کیا ہے؟ اور ترک کا ہدف ایک وقت میں ایک ہی شے ہو سکتی ہے یا کئی اشیا یا یہ کہ ترک کا تعلق ارادہ سے کس نوعیت کا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ افسوس یہ ہے کہ یہ بحثیں اس کتاب میں کچھ تشنہ سی ہیں۔

(۵) ارادہ الٰہی کے بارہ میں بھی معتزلہ نے وہی اپنی جانی بوجھی روش قائم رکھی اور کہا کہ اللہ تعالیٰ بلاشبہ مرید یا ارادہ کناں ہے۔ کیونکہ ارادہ ہی تو وہ صفت ہے کہ جس کی بدولت یہ کائنات کتم عدم سے وجود میں آئی ہے لیکن ہم اس صفت کو ازلی نہیں مانتے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ ارادہ کا تعلق چونکہ حدوث و تجدد سے ہے اور ازلیت و دوام چاہتی ہے۔ اس بنا پر اسے ازلی قرار دینا کھلے ہوئے تضاد کو قبول کرنے کے مترادف ہو گا۔

اس اسلوب فکر میں غلطی یہ پنہاں ہے کہ اللہ تعالیٰ جہاں مرید یا ارادہ کناں ہے وہاں علیم بھی تو ہے۔ اس لیے وہ ازل سے اس بات سے آگاہ ہے کہ اس دنیا کو کب اور کیونکر پیدا کرنا ہے اور زمان و وقت کے کس مرحلے میں کن کن جزئیات و تفصیلات کو ترتیب دینا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس کا ارادہ تکوین کوئی آنی اور وقتی شے نہیں بلکہ ایسی حقیقت ہے جو ازل سے اس پر آشکار ہے۔

ارادہ کے سلسلہ میں معتزلہ نے کچھ اور موشگافیاں بھی کی ہیں۔ مثلاً یہ کہ کیا ارادہ شے مراد کا بغیر کسی روک ٹوک کے متقاضی ہے یا نہیں۔ اس کو اپنی اصطلاح میں یوں ادا کرتے ہیں کہ ارادہ شے مراد کو منصہ وجود میں لانے کے لیے موجب ہے یا نہیں۔ یا یہ کہ ارادہ خود بخود سطح ذہن پر ابھرتا ہے یا اس میں بھی تعلیل کا جبر کارفرما ہے؟

ابو الہذیل، ابراہیم النظام، معمر، جعفر بن حرب الاسکافی، الشحام اور عیسیٰ الصوفی تو اس بات کے قائل ہیں کہ جب ارادہ ایک مرتبہ حرکت میں آجائے تو ہدف ارادہ کا بغیر کسی روک ٹوک اور فصل زمانی کے موجود ہونا ضروری ہے۔ ان کے برعکس بشر بن المعتمر، ہشام بن عمرو الفوطی، عباد بن سلمان، جعفر بن مبشر اور محمد بن عبدالوہاب الجبائی یہ رائے رکھتے ہیں کہ ارادہ ضروری نہیں کہ شے مراد کو منصہ وجود پر ابھار دے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ارادہ کے اختیار کے بارہ میں دو رائیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ چونکہ "اول الافعال" ہے، لہٰذا اس کے لیے کسی اور ارادہ یا علت کی ضرورت نہیں۔ دوسرے یہ کہ ارادہ کبھی کبھی اسباب و علل کا بھی مرہون منت ہوتا ہے۔ الجبائی کا کہنا ہے کہ بسا اوقات بحث و مناظرہ کے دوران ارادہ کی تجدید ہوتی ہے یا نیا ارادہ پیدا ہوتا ہے جو پہلے سے ذہن میں موجود نہیں ہوتا۔

جہاں تک ارادہ کے ساتھ ساتھ یا فوراً اس کے بعد شے مراد کے پائے جانے کا تعلق ہے۔ اس میں دو باتیں بنیادی طور پر قابل غور ہیں۔ اول یہ کہ ارادہ کس نوعیت کا ہے۔ ثانی یہ کہ ہدف ارادہ کون شے ہے؟ اگر ارادہ عزم و تصمیم کے اس آخری مرحلے میں ہے جس کے بعد اس کے اثرات کو لازماً ابھرنا چاہیے۔ اور ہدف ارادہ ایسا ہے کہ جس میں فاصلہ کا بُعد حائل نہیں۔ تو اس صورت میں ارادہ و مراد میں تخلف پایا نہیں جائے گا۔ اور اگر ارادہ عزم و تصمیم کی اس آخری منزل میں نہیں ہے یا ہدف ارادہ ایسا ہے کہ جو فاصلہ یا مہلت چاہتا ہے تو اس صورت میں ضروری نہیں کہ ارادہ کے تقاضے پورے ہوں۔

رہا یہ سوال کہ آیا ارادہ خود بخود ابھرتا ہے یا کچھ اسباب کا رہین منت ہوتا ہے تو اس میں الجبائی کی رائے کو صائب قرار دینا چاہیے۔ یعنی اگرچہ یہ اپنی فطرت و مزاج کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اور تخلیقی وصف کا حامل ہے۔ تاہم کبھی کبھی علل اسباب بھی اس کی تخلیق کا باعث ہوتے ہیں۔

متفرقات کا دائرہ بہت وسیع ہے، اس میں وہ باتیں بھی شامل ہیں جن کے ڈانڈے موجودہ علوم و فنون سے ملے ہوئے نظر آتے ہیں، اور وہ نوادر فکری بھی جن کی حیثیت نکتہ طرازی سے زیادہ نہیں۔ اور اسی دائرہ میں ان فقہی و سیاسی بحثوں کو شمار کرنا چاہیے کہ جو اس زمانہ کے تاریخی تقاضوں سے پیدا ہوئیں اور نزاع و اختلاف کی آندھیوں کو جنم دینے کا سبب بنیں۔ لیکن آج ان کی افادیت و اہمیت اس سے زیادہ نہیں کہ ہم ان کو اپنی عقلی و فکری تاریخ کا ایک ایسا غیر ضروری مواد فرض کریں کہ جس کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

زمانہ کی تیز رفتاریوں نے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے۔

ان ساری بحثوں کو دراصل کتاب کے سیاق ہی میں دیکھنے میں مزا ہے۔ ہم قارئین کی دلچسپی کے لیے یہاں چند اشارات قلم بند کیے دیتے ہیں جن سے ان لوگوں کی عقلی تگ و تاز کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ اور معلوم ہو سکے گا کہ محض خیال و عقل کی پرواز کے بل پر متکلمین نے علوم و فنون کی کن کن سرحدوں کو چھوا اور عبور کیا ہے۔

روح کے بارہ میں فلسفہ میں تین مستقل مدارس فکر ہیں۔ ایک یہ کہ روح جسم کی فطرت سے الگ تھلگ ایک لطیف عنصر و جوہر ہے جو جسم کی رگ رگ اور نس نس میں جاری و ساری ہے۔ دونوں کے مزاج اور خصوصیات میں نہ صرف یہ ہے کہ اختلاف ہے بلکہ ان میں ان بن ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ جسم روح کی ترقی اور بالیدگی کی راہ میں سنگ گراں کی حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا جب تک جسم کے تقاضوں کو نظر انداز نہ کیا جائے، جسم کو کچلا یا اور ختم نہ کیا جائے، روحانی ترقی کے دریچے وا نہیں ہوتے۔ اور روح تزکیہ و تحلیہ کی منزلیں طے نہیں کر پاتی۔

دوسرا رجحان یہ ہے کہ یہ دو اگرچہ الگ الگ حقیقتیں ہیں۔ تاہم ان میں عمل و فعل کے اختلاف کے بجائے، نہایت ہی حکیمانہ انداز سے ایک طرح کا توافق و تکافو پایا جاتا ہے۔ اس لیے یہ دونوں ایک دوسرے کو تقویت پہنچانے والے ہیں۔ یعنی توانا اور تنومند جسم، توانا اور تنومند روح کا متقاضی ہے، اور پاکیزہ اور صحت مند روح، پاکیزہ اور صحت مند جسم چاہتی ہے۔

تیسری رائے یہ ہے کہ جسم و جاں میں سرے سے دوئی یا ثنویت پائی ہی نہیں جاتی۔ بلکہ روح کو بھی جسم ہی کا ایک لطیف ارتقا سمجھنا چاہیے۔ یہ آخری رائے دور حاضر میں ان لوگوں کی ہے کہ جو مادیت ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ لطف یہ ہے کہ جہاں متکلمین اسلام اور صوفیا کی اکثریت نے اول الذکر مدرسہ فکر کو اپنایا ہے، وہاں معتزلہ میں ایسے اشخاص بھی ہیں جنھوں نے اس تیسری رائے کو اختیار کیا ہے۔ نظام کا کہنا ہے،

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الروح ھی جسم ..... روح جسم ہی کا دوسرا نام ہے ..... نظام نے
وانکران تکون الحیاۃ والقوۃ معنی اس حقیقت کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ زندگی اور
غیر الحی القوی[1] قوت حیی، قوی جسم سے علٰحدہ کسی معنی سے تعبیر ہے۔

ریڈیو اور ٹیلی ویژن کی حیرت انگیز ایجادات آواز کے بارہ میں اس نظریہ پر مبنی ہیں کہ یہ ایسی چیز ہے جس پر طبعی و مادّی قوانین کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ موجودہ سائنس کی رو سے آواز کی لہریں فضا میں پھیلی اور منتشر تو ہوتی ہیں مگر ضائع یا فنا ہرگز نہیں ہوتیں۔ آواز کے بارہ میں یہی وہ اصول ہے جس نے نغمہ و آہنگ کی سحر کاریوں کو گھر گھر پہنچا دیا ہے۔ عرب متکلمین کی بالغ نظری دیکھیے کہ انھوں نے اس حقیقت کو پا لیا۔ النظام نے تصریح کی ہے کہ آواز لطیف اجسام سے ترکیب پذیر ہے[2] اور فضا میں منتقل ہوتی رہتی ہے[3]۔ مزید برآں معتزلہ کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آواز اس انتشار کے باوجود باقی بھی رہتی ہے[4] افسوس یہ ہے کہ ان مفروضات کی بنا پر عملی تجربے آگے نہ بڑھ پائے۔

نفسیات جدیدہ میں چھٹے حاسہ پر اچھا خاصہ مواد ملتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ عام تجربات کے علی الرغم انسان میں ایک ایسا حاسہ بھی ہے جو دور دراز مکانی فاصلوں کے باوجود ہم زماں واقعات کو معلوم کر لیتا ہے۔ مثلاً کوئی دوست یا عزیز کسی مصیبت یا بیماری میں مبتلا ہو گیا ہے اور ہمیں اسی وقت دل میں اس کا خطرہ سا محسوس ہوا۔ یا کوئی عزیز آ رہا ہے اور ہم نے اسے خیال کے بھروکے میں سے دیکھ لیا۔ ضرار بن عمرو اور حفص بن الفرد نے اس کے امکان پر بحث کی ہے[5] اور کہا ہے کہ اس چھٹے حاسہ کی بدولت ایک مسلمان معاد میں اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک بھی کر سکے گا۔ جسم انسانی

---

[1] مقالات اسلامیین باب ۱۸
[2] ایضاً باب ۲۳
[3] ایضاً باب ۱۰۹
[4] ایضاً باب ۱۱۰
[5] ایضاً باب ۷۰

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے خلیے ہر آن بنتے اور فنا ہوتے رہتے ہیں۔ یہ نظریہ جدید ترین تحقیق کا رہین منت ہے۔ اس سلسلہ میں نظام کی اس وضاحت پر غور کیجیے:

وان الجسم فی کل وقت یخلق — جسم کی تخلیق و آفرینش کا عمل ہر وقت جاری رہتا ہے[1]

طبیعیات کے بارہ میں یہ وضاحت کس درجہ اہم ہے اور کس درجہ سائنسی حقائق کو اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ وزن مادہ کا جزیا حصہ نہیں ہے، بلکہ اس کا تعلق کشش ثقل کے اصولوں سے ہے۔ اس بات کو تسخیر خلا کی ان حیرت انگیز کوششوں نے پایہ ثبوت تک پہنچایا ہے کہ جن کی بدولت انسان نے آسمان تک پرواز کی ہے۔ لیکن اس نکتہ کی طرف سب سے پہلے معتزلہ کا ذہن منتقل ہوا کہ ثقل و خفت اجزا کی کمی بیشی کا نتیجہ نہیں کسی اور اصول کا نتیجہ ہے۔ الصالحی کا کہنا ہے:

الثقل غیر الثقیل — ثقل، ثقیل کا جز نہیں۔

جس کا مطلب یہ ہے کہ الصالحی کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شے بھاری[2] بھر کم ہونے کے باوجود ثقل یا وزن سے محروم ہو جائے۔

یہ تو سب جانتے ہیں کہ حرکت کی ترکتازیاں اسی عالم تک محدود ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا انسانی کوشش کبھی اس حد تک ترقی پذیر ہو سکے گی کہ اس کی تگ و تاز کے دائرے اس حصار سے نکل کر لامکاں تک پھیل جائیں۔ اس نازک سوال پر غور و فکر فلسفہ و خیال کی انتہائی بلند پروازی کے مترادف ہے۔ اشعری کا کہنا ہے:

وقال قائلون یمکن ان تتحرک لا فی شیی — کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے ہاتھ کو ہلائے بغیر جنبش دے[3]

یہاں یہ بات بہت اہم ہے کہ اس رائے کا حامل ایک آدمی نہیں بلکہ ایک گروہ ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ کا اچھا خاصہ فلسفیانہ پس منظر ہے جو آج

---

[1] مقالات اسلامیین باب ۴۷ — [2] ایضاً باب ۱۰۱

[3] ایضاً باب ۱۲۹

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اگرچہ ہمارے سامنے نہیں ہے۔ لیکن اس دور میں یہ ضرور اس درجہ اہمیت لیے ہوئے تھا کہ اس کو کتاب میں ایک مستقل مدرسہ فکر کی حیثیت سے بیان کرنا پڑا۔

خواب یا رویا سے متعلق جدید نفسیات کی بحث و تمحیص کا محور یہ سوال ہے کہ یہ کیونکر ظہور میں آتا ہے۔ وہ لوگ جو کائنات میں کسی بھی روح و معنی کے قائل نہیں۔ حتیٰ کہ ذہن اور اس کی کارفرمائیاں بھی جن کے نزدیک محض مادہ و جسم کی حرکت کا نام ہیں۔ اس بات کو سرے سے تسلیم نہیں کرتے کہ خواب یا رویا میں رمزیت SYMBOLISM کا بھی وجود ہے۔ ان کے نزدیک خواب کے معنی صرف یہ ہیں کہ ذہن نیند کے عالم میں داخلی اور خارجی عوامل سے جب متاثر ہوتا ہے تو اس کے ردِ عمل میں کچھ تصویریں اور نقشے اس کی سطح پر ابھر آتے ہیں۔ مثلاً اگر یہ لمی سے دوچار ہوتا ہے تو خواب میں دریا اور سمندر دیکھتا ہے۔ خشکی اور گرمی اس پر اثر انداز ہوتی ہے تو صحراؤں میں گھومتا اور خاک چھانتا پھرتا ہے۔ اسی طرح کبھی کبھی وہ خواہشیں جن کو ایک عام انسان بیداری میں پورا نہیں کر پاتا۔ نیند میں اپنی تسکین کا سامان فراہم کر لیتی ہیں۔ یہ ہے خواب کی حقیقت۔ اس میں کوئی تنبیہہ، خوشخبری، یا مستقبل میں پیش آنے والے کسی واقعہ یا حادثہ کی طرف مطلقاً کوئی اشارہ نہیں ہوتا۔

جو لوگ اس کائنات کو صرف مادہ کا مظہر نہیں قرار دیتے، اور جن کے نزدیک انسانی ذہن بھی روحانی عنصر سے تہی نہیں۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ جن کے نزدیک ذہن کے معنی ہی روحانی و معنوی اختراع و تخلیق کے ہیں۔ وہ خصوصیت سے خواب میں رمزیت یا اشارہ کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک خواب میں داخلی و خارجی ردِ عمل سے سوا بھی کچھ حقائق سطحِ ذہن پر ابھرتے ہیں کہ جن کا تعلق مستقبل سے ہو سکتا ہے۔

مسلمان متکلمین نے اس بحث کے دونوں پہلوؤں سے تعرض کیا ہے۔

نظام کا کہنا ہے کہ جس طرح آنکھ کے مشاہدات ہیں اسی طرح ذہن کے مشاہدات خواطر ہیں اور یہی خواب ہیں۔ معمر نے ٹھیٹھ مادیات کی راہ اختیار کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ

الرویاء فعل الطبائع خواب جسم کا فعل یا ردِ عمل ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اہل السنت اور بعض معتزلہ نے خواب کا ٹھیک ٹھیک تجزیہ کیا ہے۔ ان کے نزدیک کچھ خواب تو قطعی اللہ کی طرف سے ہوتے ہیں اور ان میں رمز و اشارہ کا ہونا ضروری ہے کچھ وہ ہیں کہ جنھیں جسم و طبیعت کا تقاضا کہہ لیجیے۔ ان کی کوئی تعبیر نہیں ہوتی۔ اور کچھ وہ ہوتے ہیں جنھیں فکر و ذہن کی اپنی جنبشیں ہی جنم دیتی ہیں۔

قدما اور متاخرین حکما میں زمان و مکان کی حقیقت پر تفصیلی بحثیں ملتی ہیں۔ اس سلسلہ میں جمہور متکلمین کا رجحان اثبات کی طرف ہے۔ لیکن یہ موضوع اس درجہ نازک اور دقیق ہے کہ ان لوگوں کے لیے کوئی فیصلہ کن بات کہنا مشکل تھا۔ قدما اور متاخرین دونوں میں اثبات و انکار کے مابین معرکہ آرائی رہی ہے۔ اور رازی نے تو مباحث مشرقیہ میں صاف اقرار کیا ہے کہ میں چونکہ زمانہ کی حقیقت سے ناواقف ہوں اس لیے انکار زمان کے متعلقہ دلائل کا دفاع نہیں کر سکتا۔ آئن سٹائن کا نظریہ اضافیت اس باب میں جدید ترین دریافت ہے جو ریاضی و فلسفہ کے گہرے اور تخلیقی مطالعہ پر مبنی ہے۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زمان کا کوئی مستقل وجود نہیں۔ اس کا تعلق اس تقدم و تاخر سے ہے جو دو چیزوں کی حرکت کو متعین کرنے کے لیے فرض کیا جاتا ہے۔ معتزلہ نے قریب قریب یہی بات کہی ہے۔ ابوالہذیل کا یہ قول اشعری نے نقل کیا ہے:

الوقت هو فرق بين الاعمال و	وقت اعمال کے مابین فاصلے سے تعبیر ہے
هو مدى ربين هما عمل الى عمل ۔	جو ہر آن فعل کے ساتھ پیدا ہوتا
وانه يحدث مع كل وقت	رہتا ہے۔

یہ اور اس طرح کے متعدد علمی و فکری موتی ہیں جو اس کتاب کے صفحات پر جا بجا بکھرے پڑے ہیں۔ ان کے مطالعہ سے اس حقیقت کا سراغ ملتا ہے کہ ہماری فکری و تہذیبی تاریخ کا المیہ یہ نہیں کہ ہم بے مایہ ہیں اور ہم نے اپنے دور ارتقا میں علم و عرفان کے کسی میدان کو درخور اعتنا نہیں قرار دیا۔ یا زندگی کے کسی پہلو کو تشنہ تحقیق چھوڑ دیا اس کے برعکس ہمارا المیہ یہ ہے کہ ہم فکر کے اس تسلسل کو قائم نہیں رکھ سکے، جو کاوش، جدوجہد، تجربہ اور اپج چاہتا ہے۔ ہم نے ازراہ سہل انگاری تقلید پر اکتفا کی۔ جمود کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اپنایا۔ اور حکمت و دانش کے دروازوں کو سختی سے بھیڑ دیا۔

اور اب اگر ہم دیانت داری سے تہذیب اسلامی کا احیار چاہتے ہیں تو ضروری ہے کہ اپنی تاریخ کا مطالعہ کریں۔ اپنے اسلاف کے علمی کارناموں سے آشنا ہوں۔ اور اس کے ساتھ ساتھ علم و ہنر کے اس فراز پر بھی فائز ہونے کی کوشش کریں کہ جس پہ آج کی علمی دنیا فائز ہے۔ یعنی جس طرح گذشتہ صدیوں میں مغرب نے علوم و فنون کے یہ خزانے ہم سے لیے اور ان کی ثروت میں بے بہا اضافہ کیا۔ ٹھیک اسی طرح ہمارا فرض ہے کہ ہم بھی بغیر کسی احساس کمتری میں مبتلا ہوئے، ان علوم و فنون کو مغرب سے لیں۔ اور ان کو اپنے فکری سانچوں میں ڈھال دیں۔

محمد حنیف ندوی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱)

ذرے کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت

جسم کسے کہتے ہیں؟ اس سے متعلق تین مدارسِ فکر ہیں

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے: جسم کے معنی ایسی شے کے ہیں جو حرکت، سکون اور اس طرح کے دیگر اعراض کی حامل ہو۔ اور جو اعراض کی حامل نہیں وہ سرے سے جسم ہی نہیں کیونکہ اعراض جسم ہی میں حلول پذیر ہوتے ہیں

ان لوگوں کی رائے میں جزء لایتجزیٰ بھی حامل اعراض ہونے کی وجہ سے جسم ہی ہے اور جوہر بھی اسی بنا پر جسم ہے کہ حامل اعراض ہے یہ ابی الحسین الصالحی کی رائے ہے۔

ان کا خیال ہے کہ جزء (لایتجزیٰ) اعراض کی تمام نوعیتوں کا حامل ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک تالیف (ترکیب) کا اطلاق کسی جزء پر اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ وہ کسی دوسرے جزء سے اتصال پذیر نہ ہو۔ ہاں ہم علٰحدہ علٰحدہ اجزاء تو ان کو کہیں گے لیکن لغوی معنوں میں تالیف نہیں کہیں گے

اس کی توجیہہ انھوں نے یہ بیان کی ہے کہ اہل لغت لاشئے سے کسی شئے کو اتصال پذیر نہیں مانتے۔ تالیف کا تقاضا ان کے نقطہ نظر سے اسی وقت پورا ہوتا ہے جب ایک جزء دوسرے جزء کے ساتھ جڑا ہوا یا متصل ہو ورنہ اس کے مقدر کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی میں کسی دوسرے جزء کو پیدا کر دے۔ ایسی صورت میں یہ دوسرا جزء اس کے ساتھ قیام پذیر تو ہو گا۔ اتصال پذیر نہیں

اس صورت حال کو انھوں نے مضغ (کسی شئے کو چبانے) سے تشبیہہ دی ہے کہ اگر کوئی شے دانتوں میں چبانے کے لائق ہے تب تو اسے مضغ کہیں گے ورنہ اس کے معنی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

صرف دانتوں کو حرکت دینے کے ہوں گے

(۲) اس کے برعکس دوسرے لوگوں کا موقف یہ ہے کہ جسم کو اجتماع و تالیف ہی کی صورت میں جسم کہہ سکتے ہیں۔ بنا بریں جزء لا یتجزیٰ اسی وقت جسم کہلائے گا جب وہ کسی دوسرے جزء کے ساتھ متصل اور جڑا ہوا ہوگا۔ اور اس صورت میں دونوں اتصال پذیر جزء جسم سمجھے جائیں گے۔ اور اگر یہ دونوں اجزاء اس رشتہ ترکیب و تالیف کو چھوڑ دیں، اور الگ الگ ہو جائیں تو دونوں پر جسم کا اطلاق نہیں ہوگا۔ یہ موقف کسی بغدادی متکلم نے اختیار کیا ہے۔ اور غالباً یہ "عیسیٰ الصوفی" ہے

(۳) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جسم ائتلاف پذیر شئے سے تعبیر ہے۔ اور جسم کی کم سے کم صورت یہ ہے کہ وہ دو اجزاء سے مرکب ہو۔ اور پھر ترکیب و ائتلاف کی شکل میں بھی۔ ان ہر دو پر علٰحدہ علٰحدہ جسم کا اطلاق نہیں ہوگا، بلکہ اس صورت میں ہوگا جب یہ دونوں اکٹھے ہوں اور ترکیب کا کسی ایک جزء میں ابھر آنا محال ہے ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک جزء لون، مزہ، بُو، اور دیگر اعراض کا حامل ہو۔ لیکن ترکیب ایک جزء میں پائی نہیں جائے گی۔ میرا یہ گمان ہے کہ اس کا قائل "اسکافی" ہے

ان لوگوں کی یہ بھی رائے ہے کہ یہ کہنا مبنی بر خطا اور محال ہے کہ دو ترکیب پذیر اجزاء کے مابین کوئی تیسرا جزء بھی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ جب ایک جزء بہ تمامہ دوسرے جزء کے ساتھ پیوستہ ہوگا تو ان کے مابین تیسرے جزء کے لیے گنجائش ہی کب نکلے گی گنجائش صرف اس صورت میں نکل سکتی ہے جب دونوں جزء ایک ہی جگہ کو گھیریں اور اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک جزء نے اپنے اندازے سے زیادہ جگہ گھیری ہے۔ اور اگر اس صورت حال کو جائز مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ پوری دنیا اپنے پھیلاؤ کے باوجود ایک مٹھی میں سما سکتی ہے۔ یہی مطلب ہے اس قول کا کہ "کوئی بھی شے اپنے اندازے سے زیادہ کسی شے کو نہیں گھیرتی۔ یہ ابی بشر بن ابی صالح" اور ان کے ہم نواؤں کا قول ہے

(۴) ابو الہذیل کا کہنا ہے! جسم اس شے کا نام ہے جو جہات ستہ سے متصف ہو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جس کا چپ و راست ہو۔ ظاہر اور باطن ہو۔ اعلیٰ اور اسفل ہو۔ اور جسم کا کم سے کم اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جو شش جہات سے متصف ہو۔ جیسے چپ و راست۔ ظاہر و باطن۔ اعلیٰ و اسفل۔ اور جزء لایتجزیٰ بھی جہات ستہ سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ حرکت و سکون سے بھی متصف ہو سکتا ہے۔ کسی دوسرے جزء سے رابطہ بھی پیدا کر سکتا ہے۔ اس کو چھو بھی سکتا ہے۔ اور ساکن بھی رہ سکتا ہے۔ البتہ اس میں الگ مزہ۔ اور بو وغیرہ کا وجود نہیں ہوتا۔ یہ اعراض اس میں اسی وقت پائے جائیں گے جب اس میں شش جہات ابھریں گی۔ اور جب یہ جسم بنے گا

(۵) بعض متکلمین کی رائے یہ ہے کہ اگر دو جزء لایتجزیٰ ہوں تو دونوں میں ترکیب و تالیف حلول پذیر ہو سکتی ہے۔ اور یہ کہ ایک تالیف دو مکانوں کو اپنی آغوش میں لے گی۔ یہ "الجبائی" کا خیال ہے۔

(۶) 'معمر' کا قول ہے کہ وہ (یعنی ذرہ) طول، عرض، اور عمق سے تعبیر ہے۔ اور کم سے کم جسم وہ ہے جو ہشت پہلو ہو اور یہ ہشت پہلو جب جمع ہوں گے تو ان میں اعراض خود بخود بتقاضائے طبیعت پیدا ہو جائیں گی اور یہ جزء یا ذرہ اپنے عمل طبعی سے آپ سے آپ محل اعراض بن جاتا ہے۔ اس کے خیال میں اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ایک ذرہ کو دوسرے ذرہ کے ساتھ منضم ہونے کا اتفاق ہوتا ہے تو اس سے طول کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ اور جب دو ذرے ایک دوسرے سے آمنے سامنے اتصال پذیر ہوتے ہیں تو اس سے سطح کا تصور جنم لیتا ہے۔ اور جب چہار پہلو سے متصف ذرہ کے اوپر جم جاتا ہے تو اس سے عمق کا مفہوم ابھرتا ہے۔ اور یوں گویا دونوں مل کر ہشت پہلو جسم کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس میں عرض، طول، اور عمق تینوں جہات پائی جاتی ہیں

(۷) ہشام بن عمرو بن الفوطی کا قول ہے کہ جسم چھتیس اجزاء لایتجزیٰ سے ترکیب پذیر شے کا نام ہے۔ اس کے نزدیک مادّہ کے چھ ارکان ہیں۔ اور ہر رکن چھ اجزاء لایتجزیٰ سے مرکب ہے۔ لہٰذا سب ملا کر چھتیس ہوئے۔ اس کے ہاں رکن

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وہی شے ہے، جس کو ابو الہذیل جزر کہتے ہیں اس کی رائے میں اجزاء میں مماست (چھونے) کی صلاحیت پائی نہیں جاتی۔ مماست کا تعلق ارکان سے ہے چنانچہ ارکان جو چھ اجزاء سے مرکب ہیں، ان پر مماست اور مباینت (علٰحدگی) کے حکم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ مماست اور مبانیت کا تعلق صرف ارکان سے ہے اور جب ارکان کا یہ حال ہے تو یہ بالکل جائز ہے کہ ان میں اعراض مثل رنگ، مزہ، بُو، سختی اور نرمی اور برودت وغیرہ پائے جائیں

(۸) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اہل لغت نے جسم کا اطلاق ایسی شے پر کیا ہے جس میں طول، عرض اور عمق پایا جائے۔ ان لوگوں نے اجزاء کی تعیین نہیں کی۔ اگرچہ اجزاء کی تعیین جانی بوجھی ہے

(۹) ہشام بن الحکم کا کہنا ہے کہ جسم کے معنی شئے موجود کے ہیں۔ چنانچہ جب میں کسی چیز کو جسم کے لفظ سے تعبیر کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ شے ہے، اور قائم بالذات ہے

(۱۰) نظام نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ جسم طویل، عریض اور عمیق شے کا نام ہے۔ رہے اجزاء تو ان کا استقصاء ممکن نہیں۔ کیونکہ تقسیم کا عمل غیر منتہی ہے۔ ہر نصف کا ایک نصف اور ہر جزء کا ایک اور جزء ہو سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے فلاسفہ نے جسم کی تعریف انہی الفاظ میں بیان کی ہے کہ وہ عریض و عمیق حقیقت کا نام ہے

(۱۱) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ جسم جوہر اور اعراض کے اس مجموعہ سے تعبیر ہے جو غیر منفک ہوں اور وہ اعراض جو جسم سے علٰحدہ ہو سکیں وہ جسم کا حصہ نہیں ہو سکتے۔ انھیں غیر جسم کہا جائے گا یہ بھی کہا کہ تا تھا کہ جسم اور مکان ایک شے کے دو نام ہیں باری تعالیٰ کے بارہ میں اس کی توجیہہ یہ تھی کہ وہ جسم نہیں کیونکہ اگر وہ جسم ہوتا تو اس پر مکان کا بھی اطلاق ہو سکتا۔ باری تعالیٰ کو جسم نہ قرار دینے میں ایک عذر اس کا یہ تھا کہ اگر وہ جسم ہو تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کی تنصیف بھی ممکن ہے

(۱۲) ضرار بن عمرو کی توجیہہ یہ ہے کہ جسم اُن اعراض کو کہتے ہیں جو ترکیب پذیر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہوئے۔ باہم ملے اور متحقق ہوئے اور انھوں نے حلول (کس کا حلول؟) کی صورت میں جسم کا روپ دھار لیا۔ یہ متحمل اعراض جسم تغیر پذیر ہے۔ جو ایک حالت کو چھوڑ کر دوسری حالت اختیار کر لیتا ہے اعراض کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ ہیں جن سے اجسام کسی حالت میں بھی تہی نہیں ہوتے جیسے مثلاً زندگی اور موت ہے۔ کہ کوئی بھی جسم زندگی اور موت کی گرفت سے آزاد نہیں اسی طرح مختلف رنگ اور مزے ہیں کہ ہر جسم ان سے دوچار ہے۔ وزن، ثقل اور کم وزن ہونا بھی اسی قبیل سے ہے خشونت، نرمی حرارت و برودت، رطوبت و یبوست، یا کسی شے کا ٹھوس ہونا بھی اعراض کی اس قسم میں داخل ہے کہ جن کے بغیر جسم پائے نہیں جاتے

اعراض کی دوسری قسم جن کو جسم سے الگ فرض کیا جا سکتا ہے، اور جن کو جسم کا حصہ یا جز قرار نہیں دیا جا سکتا جیسے قدرت، علم، الم، علم اور جہل وغیرہ ہیں

اس کے نزدیک اعراض کی ترکیب پذیری کی صورت یہ نہیں کہ پہلے یہ جمع ہوں اور پھر ان سے جسم بنے۔ کیونکہ یہ وجود کا پیراہن اسی وقت اختیار کرتی ہیں جب باہم مجتمع ہوں۔ ہاں آغاز میں البتہ یہ ممکن ہے اس کے نزدیک یہ تو ہو سکتا ہے کہ اعراض سب کی سب جمع ہوں اور اجسام پائے جائیں لیکن یہ محال ہے کہ اعراض جدا ہوں اور اجسام کا وجود ہو کیونکہ افتراق کی اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ رنگ تو موجود ہو مگر رنگ کا ہدف یا جسم ملون نہ پایا جائے یا زندگی تو پائی جائے لیکن خارج میں زندہ جسم موجود نہ ہو۔ اس پر اگر تم اس سے پوچھ بیٹھو کہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ اعراض اور اجسام میں سرے سے افتراق فرض ہی نہیں کیا جا سکتا اس کا جواب اس کے نزدیک کبھی تو یہ ہوگا کہ افتراق اعراض سے مراد اجسام کا فنا ہونا ہے اور کبھی یہ ہوگا کہ افتراق وہاں فرض کیا جا سکتا ہے، جہاں اعراض کا تعلق دو مختلف جسموں سے ہو لیکن ایک ہی جسم کے بعض حصے کبھی کسی شئے موجود سے الگ نہیں کیے جا سکتے ضرار بن عمرو کے نقطۂ نظر سے جسم کے کسی بعض حصے کے فنا ہو جانے کے بعد بھی اس پر جسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ بشرطیکہ فنا پذیر حصہ کی جگہ کو اس کی ضد پُر کر دے۔ اور اگر یہ ضد نہ پائی جائے تو پھر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس حصہ کے فنا ہو جانے سے جسم کا بھی فنا کے گھاٹ اتر جانا ضروری ہے۔ اس کی رائے میں اس فنا پذیر حصہ کو بہر حال نصف یا اس سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ جسم کا اطلاق اس بات کا مقتضی ہے کہ اس کا اکثر حصہ موجود رہے۔ چنانچہ اگر جسم کا اکثر حصہ باقی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس میں جسم ہونے کی علامت موجود ہے۔ اور اگر جسم کا غالب حصہ فنا ہو جائے تو اس کے اقل حصہ پر جسم کا اطلاق نہیں ہو گا

اس کی رائے میں یہ صورت حال بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جسم کے بعض حصہ کو فنا کر دے اور اس کی جگہ اس کی ضد لے آئے درآں حالیکہ یہ کل اپنے حدوث پذیر بعض کے ساتھ برابر حرکت کناں رہے۔ جسم کے ساکن ہونے پر بھی یہ ہو سکتا ہے کہ اس کا بعض حصہ تلف ہو جائے اور اس کی جگہ اس کی ضد پیدا کر دے۔ اس کے نقطۂ نظر سے حرکت جسم کے اعراض پر وارد نہیں ہوتی اس لیے کہ ایسا ہونا محال ہے بلکہ اس جسم پر وارد ہوتی ہے جو مجموعہ اعراض ہے

(۱۲) سلیمان بن جریر کی رائے میں استطاعت بھی اسی طرح جسم کا حصہ ہے جس طرح کہ رنگ اور مزہ وغیرہ حصہ ہیں۔ یہ سب اعراض جسم ہی کے ساتھ پیوستہ ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲)

جوہر کے کیا معنی ہیں ؟

اس بارہ میں اختلاف کی چار صورتیں ہیں۔

(۱) نصاریٰ کا موقف تو یہ ہے کہ جوہر ہر وہ شئے ہے جو قائم بالذات ہو چنانچہ جو شئے بھی قائم بالذات ہوگی ہم اس کو جوہر کہیں گے

(۲) بعض فلاسفہ نے اس کے مقابلہ میں یہ کہا ہے کہ جوہر ایسی قائم بالذات شئے کو کہتے ہیں جو تضادات کے تحمل پر قادر ہو

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جوہر وہ ہے کہ جب سطح وجود پر فائز ہو تو اعراض کا حامل ہو۔ اس قول کے حامیوں کا یہ نظریہ بھی ہے کہ جوہر فی نفسہٖ جوہر ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے علم میں یہ سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی جوہر ہی ہے۔ الجبائی اسی خیال کا حامی ہے۔

(۴) العسالحی کہتے ہیں کہ جوہر کا اطلاق ہر اس شے پر ہوتا ہے جو محتمل اعراض ہو۔ اس کے نزدیک یہ قطعی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر کی تخلیق کرے اور اس کو اعراض سے مبرّا رکھے۔ ہاں اس کا محتمل اعراض ہونا البتہ ضروری ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳)

جوہر کے بارہ میں اختلاف

جوہر کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا اس کے لیے جسم ہونا ضروری ہے۔ اس اختلاف نے تین صورتیں اختیار کی ہیں

(۱) کچھ لوگوں کی رائے میں ہر ہر جوہر کے لیے جسم ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ وہ جوہر جو واحد اور غیر منقسم ہے، کسی صورت میں بھی جسم نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم کے معنی تو ایسی حقیقت کے ہیں جس میں طول، عرض اور عمق پایا جائے لیکن جوہر فرد میں سرے سے ابعاد ہوتے ہی نہیں اس رائے کو ابوالہذیل اور معمر نے اختیار کیا ہے الجبائی بھی ان کے ہم نوا ہیں۔

(۲) بعض کی رائے میں کوئی بھی جوہر جسم کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ یہ الصالحی کا مسلک ہے

(۳) کچھ لوگوں نے اس مسئلہ کا تجزیہ کیا ہے ان کی رائے میں جواہر کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب اور بسیط۔ جوہر بسیط تو جسم نہیں ہوتا لیکن جوہر مرکب کا جسم ہونا ضروری ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴)

کیا تمام جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے؟ اور آیا پوری کائنات ایک ہی جوہر سے تعبیر ہے؟

اس کے بارہ میں سات مختلف مدارس فکر ہیں

(۱) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ پوری کائنات ایک ہی جوہر کا کرشمہ ہے۔ اور اتفاق و اختلاف محض اعراض کی وجہ سے ابھرتا ہے اور اسی طرح یہ بات بھی صحیح ہے کہ جو اختلاف اعراض کے اختلاف و تغائر کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے وہ دُور بھی ہو سکتا ہے چنانچہ اس صورت میں ممکن ہے کہ یہ تمام جواہر ایک ہی جوہر قرار پائیں۔ ارسطاطالیس کے ہم نوا اصحرات کی یہی رائے ہے

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ تمام جواہر کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ اور یہ سب کے اپنی ذات کے اعتبار سے جواہر ہی ہیں۔ اور ان میں جو اختلاف یا اتفاق پایا جاتا ہے اس کا تعلق بھی ان کی ذات ہی سے ہے، اعراض سے نہیں حقیقت میں یہ سب ایک ہیں۔ الجبائی اسی کے قائل ہیں

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ جوہر دو مختلف اقسام کا حامل ہے۔ ایک تو وہ ہے جس کا تعلق نور سے ہے، اور دوسرا وہ ہے جس کا تعلق ظلمت سے ہے۔ تمام نوری جواہر ایک ہیں، اور اسی طرح تمام ظلماتی جواہر ایک ہیں۔ ان میں کے بعض نے ان جواہر کو پانچ مزید قسموں میں بانٹ دیا ہے۔ یعنی یہ دونوں قسمیں یا سواد سے متعلق ہوں گی یا بیاض سے، یا سرخی کے ضمن میں آئیں گی اور یا پھر ان کا شمار زرد اور سبز رنگ میں ہوگا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴) بعض کا موقف یہ ہے کہ تمام جواہر تین مختلف اقسام میں منقسم ہیں۔ یہ "المرقونیہ" کی رائے ہے

(۵) بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جواہر چار مختلف اجناس میں انقسام پذیر ہیں۔ یعنی حرارت برودت اور رطوبت و یبوست میں

(۶) بعض نے جواہر کی پانچ قسمیں مانی ہیں۔ چار تو وہی ہیں جن کا تعلق حرارت و برودت وغیرہ امور طبعی سے ہے۔ اور پانچویں شئے روح ہے۔

(۷) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ جواہر کا تعلق متضاد اور مختلف اجناس سے ہے۔ کوئی اسود ہے، کوئی ابیض کوئی زردی لیے ہوئے اور کوئی سرخ اور سبز رنگ کا حامل ہے۔ کسی میں برودت ہے کسی میں حرارت کسی میں شیرینی ہے اور کسی میں حموضت پھر ان کے سوا ان میں مزے اور بو کا اختلاف بھی پایا جاتا ہے۔ اور طبیعت و مزاج کا بھی جیسے رطوبت و یبوست۔ علاوہ ازیں ان میں ایک تقسیم صور و ارواح کی بھی ہے النظام یہی رائے رکھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ تمام حیوانات ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵)

جواہر کے بارہ میں اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا تمام جواہر کا جو حکم ہے وہی ایک یا بعض کا ہو سکتا ہے؟ اور کیا اعراض کی وہ نوعیتیں جو تمام جواہر میں حلول پذیر ہیں۔ ایک ہی جوہر میں حلول پذیر ہو سکتی ہیں اور آیا جواہر بغیر اعراض کے پائے جا سکتے ہیں یا ایسا ہونا محال ہے؟

(۱) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ زندگی، قدرت، علم، سمع، اور بصر ایسے اعراض جس طرح جواہر کی اجتماعی صورت میں پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح کسی ایک جوہر میں بھی ان کا پایا جانا ممکن ہے۔ ان لوگوں نے اس بات کے امکان کو بھی تسلیم کیا ہے کہ یہ تمام اعراض جزء لایتجزی میں بھی پائے جا سکتے ہیں جب کہ وہ منفرد حالت میں موجود ہو۔ ان کے نزدیک یہ بات بھی ممکن ہے کہ قدرت، علم اور سمع و بصر موت کے باوجود بھی کسی جوہر میں رہیں۔ ہاں یہ البتہ ناممکن ہے کہ موت و حیات کا کسی ایک جوہر میں اجتماع ہو سکے

کیونکہ موت و حیات میں نسبت تضاد ہے۔ لیکن قدرت و موت میں نسبت تضاد نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ قدرت کو اگر موت کی ضد مان لیا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ پھر عجز اور حیات میں بھی نسبت تضاد پائی جائے۔ کیونکہ جب کوئی شئے، کسی شئے کی ضد ہو گی، تو ضروری ہے کہ وہ اس کی ضد کی بھی ضد قرار پائے (فضد ۃ مضاد لضد ہ) ان کا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ بھی خیال ہے کہ ادراک اور نابینا پن میں تضاد نہیں پایا جاتا۔ ہاں بصر اور بینائی میں البتہ نسبت تضاد ہے اس لیے کہ ان کے نقطۂ نظر سے بینائی اور نابینا پن میں نسبت تضاد ہے۔ ان کا یہ بھی گمان ہے کہ زندگی اور جمادیت میں کوئی تضاد پایا نہیں جاتا" چنانچہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی جماد میں زندگی پیدا کر دے ان کے خیال میں یہ بھی ممکن ہے کہ جواہر اعراض سے بالکل معرا ہوں اور اللہ تعالیٰ ان کو اس انداز سے پیدا کرے کہ یہ اعراض سے تہی ہوں۔ یہ ابی الحسین الصالحی کے ہم نوا اصحاب کی رائے ہے خود ابوالحسین الصالحی بھی اس بات کا قائل تھا اس کے نزدیک یہ صورت حال عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پتھر اور فضا میں رشتہ و تعلق کی ایسی نوعیت پیدا کر دے جو تادیر قائم رہے (یعنی پتھر کو فضا میں پیدا کر دے) اور اس کے ساتھ ہبوط و ارتفاع کا کوئی تصور وابستہ نہ ہونے دے۔ یا آگ اور روئی کو باہم اس طرح جمع کر دے کہ دونوں کی خصوصیات اپنی اپنی جگہ باقی رہیں اور اس کے ساتھ احراق یا عدم احراق کی تخلیق نہ کرے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بصر اور مدرکِ بصر یعنی شئے مرئی کو اس اسلوب سے پیدا کرے کہ آفات اس پر اثر انداز نہ ہوسکیں۔ اور اس کے ساتھ ادراک یا اس کی ضد پائی نہ جائے یہ صورتیں ان کے نزدیک چونکہ نسبتِ تضاد نہیں رکھتیں اس لیے جائز ہیں ورنہ جمع اضداد کو یہ لوگ بھی محال جانتے ہیں۔ ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے یہ بات بالکل روا ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو زندگی تو عطا کرے لیکن قدرت سے بہرہ ور نہ کرے یعنی انسان زندہ تو ہو مگر قادر نہ ہو۔ اسی طرح ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان سے زندگی چھین لے، مگر قدرت و علم نہ چھینے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اگرچہ مردہ ہو مگر علم و قدرت سے متصف ہو۔ یہ لوگ اس بات کو بھی جائز قرار دیتے تھے کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمینوں میں سے بغیر ان کے اجزا میں سے کچھ کم کیے یا گھٹائے وزن و ثقل کو نکال دے۔ یہاں تک یہ پرکاہ سے بھی زیادہ ہلکے پھلکے ہو جائیں۔ ہاں یہ شئے البتہ ان کے نقطۂ نظر سے ناممکن ہے کہ اعراض تو ہوں مگر ان کا تعلق کسی مکان سے نہ ہو۔ ان کے نزدیک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

استحالہ کی یہ شکل بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کی قدرت کو تو سلب کرے مگر اس کے فعل کو سلب نہ کرے کیونکہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ وہ ایسی قدرت کے بل پر فائز ہے جو بجائے خود مسلوب یا معدوم ہے

(۲) بعض کی رائے ہے کہ جوہر فرد جو تقسیم پذیر نہ ہو اسی طرح حرکت وسکون سے متصف ہو سکتا ہے جیسے اجسام۔ یہی نہیں حرکت وسکون سے اجتماع وافتراق کی جو کیفیتیں ابھر سکتی ہیں یا جن کو انسانی تصرف پیدا کر سکتا ہے وہ سب کی سب جوہر فرد میں پائی جا سکتی ہیں۔ ہاں رنگ، مزہ یا خوشبو اور موت وحیات وغیرہ کے انداز کی کیفیتیں البتہ جوہر فرد میں نہیں پائی جا سکتیں اس نوع کی کیفیات اجسام ہی میں، حلول پذیر ہو سکتی ہیں۔ ان لوگوں کی حرکت کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ جب کوئی جسم متحرک ہوتا ہے تو یہ حرکت جسم کے ہر ہر جز میں پائی جاتی ہے۔ ان کی رائے میں یہ بات محال ہے کہ اللہ تعالیٰ جوہر فرد کو اعراض سے تہی اور محروم رکھے۔ ابو الہذیل اسی رائے کا حامل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ ادراک کا تعلق آنکھ (یا حواس) سے نہیں، دل سے ہے۔ اور علم وادراک کی یہ کیفیت ایک قسم کا جبر واضطرار لیے ہوئے ہے

(۳) کچھ لوگوں کا یہ موقف ہے کہ جوہر فرد پر جو انقسام پذیر نہ ہو، حرکت، سکون، رنگ، مزہ اور بُو وغیرہ قسم کی وہ تمام کیفیات طاری ہو سکتی ہیں جو اجسام پر طاری ہوتی ہیں۔ ہاں قدرت، علم اور زندگی کے قبیل کی کیفیتیں جوہر فرد میں البتہ حلول پذیر نہیں ہو سکتیں۔ ان کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ ایسی زندہ ہستی کو معرض تخلیق میں لے آئے جس میں زندگی کے باوصف قدرت نہ ہو ان کے نزدیک جوہر فرد اعراض سے معرا ہونا محال ہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی یہی عقیدہ رکھتا تھا۔

(۴) صالح اور الصالحی کے علاوہ تمام متکلمین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ علم، قدرت، موت، جمادیت اور حیات وقدرت کو کسی ایک ہی معروض میں جمع کر دے۔ رہا ثقیل پتھر کو فضا میں بغیر ہبوط دار تفاع کی تخلیق کیے معلق رکھنا اور ایک عرصہ تک اس کو اسی عالم سکون میں رہنے دینا۔ یا آگ اور روئی کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس حالت میں جمع کر دینا کہ نہ صرف یہ کہ احتراق پیدا نہ ہو بلکہ عدم احتراق کی صورت پیدا ہو جائے ابو الہذیل الجبائی اور بہت سے متکلمین نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس بارے میں ابو الہذیل نے خاصے غلو سے کام لیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ فعل اور موت میں اجتماع ممکن ہے۔ عمیٰ (نابینا پن) کے ساتھ ادراک جمع ہو سکتا ہے۔ یہی نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اخرس (گونگا) ہو اور اس میں تکلم بھی پایا جائے۔ اخرس کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ ایک آدمی اس لیے گفتگو نہیں کر پاتا کہ وہ اس سے قاصر ہے یہ قصور و عجز بہرحال استحالہ پر دلالت کناں نہیں۔ اس کے نقطۂ نظر سے یہ بھی ممکن ہے کہ ایک آدمی اپاہج یعنی چلنے پھرنے سے معذور ہو لیکن اس کے باوجود تھوڑا بہت چل سکے۔ بعینہٖ جس طرح کہ گونگا انسان کچھ نہ کچھ بہرحال کہہ سکتا ہے۔ البتہ موت اور علم باہم جمع نہیں ہو سکتے اور نہ یہی ممکن ہے کہ موت اور قدرت ایک معروض میں جمع ہو سکیں

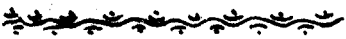
اسی طرح اس کے نزدیک ادراک بھی موت کے ساتھ پایا نہیں جا سکتا۔

نابینا پن کے ساتھ جہاں تک ادراک کے جمع ہونے کا سوال ہے۔ بلاشبہ بعض متکلمین نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔ ابو الہذیل سے یہ بات مروی ہے کہ وہ ارادہ اور قوت معدومہ کے اجتماع کو محال جانتا تھا بلکہ اس کے نزدیک ارادہ اور عجز میں بھی اجتماع ممکن نہیں۔ الاسکافی کو اس حقیقت کے تسلیم کرنے سے انکار تھا کہ براہِ راست فعل کسی ایسے انسان میں حلول پذیر ہو سکتا ہے، جس میں قدرت و استطاعت معدوم یا مسلوب ہو۔ یا کوئی انسان عجز فعل کا مریض ہو۔ اور اس کے باوجود فعل پر قادر ہو سکے۔ ہاں یہ البتہ ممکن ہے کہ موت اور عجز کے باوجود فعل متولد (یعنی ایسا فعل جو براہ راست حرکت کا نتیجہ نہ ہو بلکہ کسی فعل کے نتیجہ میں ابھرے) پایا جا سکے۔ اس کے نزدیک یہ صورتِ حال بھی جائز ہے کہ آگ اور ایندھن ایک جگہ جمع ہو جائیں۔ اور اس کے باوجود اللہ تعالیٰ احتراق کو پیدا نہ فرمائے۔ اسی طرح الاسکافی اس بات میں بھی کوئی عقلی مضائقہ محسوس نہیں کرتا تھا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ پتھر فضا میں ایک عرصہ تک معلق رہے اور ہبوط کا کوئی تصور اس سے وابستہ نہ ہو ہاں وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتا تھا کہ اندھا پن اور ادراک ایک معروض میں جمع ہو سکتے ہیں یا ایک انسان بیک وقت گونگا اور متکلم ہو سکتا ہے۔ یا اپاہج چلنے پھرنے پر قادر فرض کیا جا سکتا ہے۔ الاسکافی اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ علم اور موت کا یا قدرت اور موت کا ایک ہی شخص میں اجتماع ممکن ہے۔ اسی طرح اس کے نقطۂ نظر سے یہ بات بھی استحالہ لیے ہوئے ہے کہ اللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کر لے۔ یعنی ایک شخص زندہ تو ہو مگر قدرت و استطاعت سے محروم ہو



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶)

آیا انسانی ہاتھ میں علم، ادراک اور قدرت علم حلول پذیر ہو سکتے ہیں ؟

اس بارہ میں دو گروہ ہیں

(۱) بعض متکلمین نے جن میں الاسکافی وغیرہ شریک ہیں اس کا جواز تسلیم کیا ہے اور اس کو محال قرار دیا ہے الا یہ کہ ہاتھ کی ترکیب و ساخت میں کم و بیش تبدیلی کی جائے۔ الجبائی انھیں لوگوں میں سے ہیں جو منکرین کی صف میں ہیں

(۲) بہت سے متکلمین نے اس صورت حال کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ پتھر فضا میں بغیر صعود و انحدار فرض کیے ایک عرصہ تک قائم رہ سکتا ہے۔ یا آگ ایندھن کے ساتھ بغیر اس کے کہ بھڑکے اور جلائے جمع ہو سکتی ہے اسی طرح یہ لوگ اس بات کو نہیں مانتے کہ ادراک اور عمیٰ (نابینا پن) باہم جمع ہو سکتے ہیں۔ یا اخرس (گونگا) بول سکتا ہے۔ یا فعل اس حالت میں صادر ہو سکتا ہے کہ قدرت فعل معدوم و مسلوب ہو۔ یا اپاہج چل پھر سکتا ہے۔ یا مثلاً یہ کہ موت اور علم کا اجتماع ممکن ہے۔ یا اللہ تعالیٰ زندگی زندگی کو اس صورت سے پیدا کر دے سکتا ہے کہ وہ قدرت سے محروم ہو۔ یہ آخری قول، بعض بغدادی متکلمین جیسے الخیاط وغیرہ نے اختیار کیا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷)

جسم سے متعلق اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ ممکن ہے کہ اس کے اجزا بکھر جائیں۔ یا ترکیب و ساخت کا ڈھانچہ باطل ہو جائے اور یہ صرف جزء لایتجزیٰ ہو کر رہ جائے یا یہ کہ جسم میں کیا چیز حلول پذیر ہو سکتی ہے ؟

اس اختلاف نے چودہ مدارس فکر کی صورت اختیار کی ہے۔

(۱) ابوالہذیل کا کہنا ہے ایسا ہونا ممکن ہے کہ جسم کو اللہ تعالیٰ چاہے تو ترکیب و ساخت سے محروم کر دے اور صرف جزء لایتجزیٰ کی سطح پر لے آئے۔ اور جزء لایتجزیٰ میں طول، عرض اور عمق پایا نہیں جاتا۔ نہ اس میں اجتماع و افتراق کا وجود ہے۔ ہاں یہ ممکن ہے کہ یہ کسی دوسرے جزء سے ملے، یا اس سے الگ ہو جائے۔ رائی کے دانہ کے بارہ میں اس کا قول یہ ہے کہ یہ دو برابر کے حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ پھر چار اجزاء میں بٹ سکتا ہے۔ اور پھر اس کے آٹھ اجزا ہو سکتے ہیں۔ تقسیم کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہ سکتا ہے جب کہ اس کا ہر ہر جزء، جزء لایتجزیٰ کی صورت اختیار کر لے۔

ابوالہذیل نے جزء لایتجزیٰ میں حرکت و سکون کے امکان کو تسلیم کیا ہے اور اس بات کو بھی مانا ہے کہ یہ منفرد اور تنہا رہے، یا اپنی طرح کے سات اجزا سے میل جول اختیار کرے یا دوسرے اجزا سے الگ تھلگ ہو جائے۔ اس کے نزدیک یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے مفرد ہی رکھے۔ اور ہم میں اس کو دیکھنے اور سمجھنے کی صلاحیت پیدا کر دے۔ ابو الہذیل کے نزدیک جزء لا یتجزی میں رنگ، مزہ، بو، زندگی، قدرت اور علم کے انداز کی کیفیتیں نہیں ہوتیں۔ اس کے نقطۂ نظر سے یہ کیفیتیں جسم کے ساتھ خاص ہیں۔ دوسری اعراض کا اتصاف اس کے ہاں جائز ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

الجبائی جزء لا یتجزی کے اثبات کا قائل تھا۔ اس کے نزدیک یہ بات جائز ہے کہ یہ اپنے ایسے چھ اجزا سے اتصال پذیر ہو سکے۔ اس کے نزدیک جزء لا یتجزی حرکت، سکون، رنگ، مزہ، تکوین، اتصال اور بو وغیرہ اعراض کا حامل ہو سکتا ہے۔ جب کہ یہ جزء لا یتجزی منفرد حالت میں ہو۔ یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ اس میں طول یا ترکیب و امتزاج، منفرد حالت میں حلول پذیر ہو سکتے ہیں۔ یا اس میں اس حالت میں علم، قدرت اور زندگی فرض کی جا سکتی ہے۔

(۲) ہشام الفوطی کا کہنا ہے کہ جزء لا یتجزی بلاشبہ ثابت شدہ حقیقت ہے لیکن نہ تو اس کو چھو لینا ممکن ہے۔ نہ اس کو الگ تھلگ کیا جا سکتا ہے۔ اور نہ دیکھا جا سکتا ہے۔ ان چیزوں کا تعلق اس کے نزدیک ارکان جسم سے ہے۔ ہر رکن چھ اجزاء سے بنتا ہے۔ اور ہر جسم چھ ارکان سے۔ اس نظریہ کی تفصیلات ہم بیان کر چکے ہیں۔

(۳) نظام نے اپنی کتاب 'الجزء' میں بیان کیا ہے کہ بلاشبہ کچھ لوگوں کا جزء لا یتجزی کے بارہ میں یہ عقیدہ ہے کہ اس میں طول، عرض اور عمق پایا نہیں جاتا۔ جہات (ستہ) سے بھی یہ عاری ہے۔ مکان کو گھیر لینے کی صلاحیت بھی اس میں نہیں۔ سکون و حرکت کا بھی اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی نہیں دوسرے اجزاء سے جن کے ساتھ یہ اتصال پذیر ہے، اس کو علیحدہ بھی فرض نہیں کیا جا سکتا۔ جزء لا یتجزی سے متعلق یہ انداز فکر عباد بن سلیمان کا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اس پر حرکت و سکون طاری نہیں ہوتا۔ مکان کا یہ احاطہ نہیں کر پاتا۔ جہات سے متصف نہیں۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کو منفرد یا الگ تھلگ حالت میں فرض کیا جاسکے۔ عباد بن سلیمان کے نزدیک جزء لایتجزیٰ کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہر ہر جزء کا نصف فرض کیا جا سکتا ہے۔ اور پھر اس نصف کو مزید نصف میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۴) نظام سے جزء لایتجزیٰ کے بارہ میں یہ بھی مروی ہے کہ کچھ لوگ اس کو جہت سے متصف مانتے ہیں۔ مگر یہ جہت صرف وہ ہے کہ جس کا تمہیں سامنا کرنا پڑتا ہے

www.KitaboSunnat.com

(۵) نظام نے ایسے لوگوں کا بھی پتہ دیا ہے جو جزء لایتجزیٰ کو جہات ستہ سے متصف مانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جہات کی حیثیت اعراض کی ہے جو حقیقت جزء میں داخل نہیں۔ ان کے نزدیک اس پر عدد کا اطلاق ممکن ہے۔ یہ لوگ جب اسے جزء لایتجزیٰ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جہات ستہ یعنی اعلیٰ، اسفل، یمین و یسار، یا پیش و خلف کے لحاظ سے اس کا تجزیہ ممکن نہیں

(۶) نظام نے ایک ایسے فریق کی بھی نشاندہی کی ہے جو جزء لایتجزیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ یہ قائم تو ہے، مگر قائم بالذات نہیں بلکہ کم از کم آٹھ اجزاء لایتجزیٰ کے ساتھ یہ مل جل کر رہتا ہے۔ اور جو شخص اس کے ایک جزء سے متعلق سوال کرتا ہے اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اس کے سوال کا تعلق دراصل اس کے ایک فرد سے متعلق ہے جزء سے نہیں۔ فرد کی حیثیت سے یہ پایا ہی نہیں جاتا۔ ہاں اس صورت میں اسے معلوم البتہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ان آٹھ اجزاء میں طول، عرض اور عمق پایا جاتا ہے۔ طول کے دو اجزاء ہیں اور یہ دونوں مل کر سطح بسیط پیدا کرتے ہیں۔ پھر یہ سطح بسیط بھی طول و عرض سے متصف ہے۔ اور سطح بسیط دوسری سطح بسیط سے مل کر طول، عرض اور عمق پیدا کرتی ہے۔

(۷) نظام نے ایسے مکتب فکر کی بھی تصریح کی ہے جو اس بات کا قائل ہے کہ تم اگر اجزاء کو مسلسل کاٹتے چلے جاؤ تو بالآخر دو ہی جزء رہ جائیں گے۔ اور اگر تم ان کو بھی کاٹنا چاہو گے تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ دونوں ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر تم وہم و خیال

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہیں، ان میں تفریق کرنا چاہو گے تو اس میں کامیاب نہ ہو سکو گے۔ بلکہ تم محسوس کرو گے کہ دونوں اپنا وجود کھو بیٹھے ہیں۔

نظام نے جن مختلف آراء کو نقل کیا، ان میں یہ آخری رائے ہے۔

(۸) صالح قبہ نے جزء لایتجزی کا تو اثبات کیا ہے مگر اس بات کو محال قرار دیا ہے کہ جزء لایتجزیٰ پھر یا اپنے طرح کے دو اجزاء سے اتصال پذیر ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ ایک جزء کا دو اجزاء کے ساتھ اتصال پذیر ہونا ناممکن ہے۔ اس کے نزدیک تمام اعراض اس میں پائے جا سکتے ہیں۔ سوا منفرداً ترکیب و تالیف کے۔

(۹) ابوالحسین الصالحی کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ جزء لایتجزی تمام قسم کے اعراض سے دوچار ہو۔ اور وہ اس بات کا بھی قائل تھا کہ جب ایک جزء دوسرے جزء سے ملتا ہے تو اس میں ایک طرح کا معنی ابھر آتا ہے۔ جسے ترکیب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ مگر اس پر ترکیب کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہو سکتا کہ لغت اس کی اجازت نہیں دیتی۔

(۱۰) ضرار اور حفص الفرد اور الحسین النجار کی یہ رائے تھی کہ اجزاء کا اطلاق رنگ مزہ، حرارت، برودت، خشونت اور نرمی پر ہوتا ہے۔ اور یہی اشیاء جب باہم جمع ہو جائیں تو اجسام کے قالب میں ڈھل جاتی ہیں۔ اجزاء کا یہی مفہوم ہے۔ اجزاء کی قلیل ترین تعداد دس ہے۔ یہ دس اجزاء اگر پائے جائیں تو اس پر جسم کے قلیل ترین مفہوم کا اطلاق ہوگا۔ یہ اجزاء باہم اس طرح لطیف انداز سے مل جل کر رہتے ہیں کہ انھیں ایک دوسرے میں مداخل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

(۱۱) معمر کا کہنا ہے، انسان بھی جزء لایتجزی ہے۔ اس میں علم، قدرت، حیات ارادہ اور کسی شئے سے کراہت و تنفر تو حلول پذیر ہو سکتا ہے مگر حماست، مبانیت، حرکت، سکون اور رنگ، مزہ، یا بو وغیرہ انداز کی چیزیں حلول پذیر نہیں ہو سکتیں۔

(۱۲) نظام کا موقف یہ ہے کہ کوئی جزء ایسا نہیں جس کا مزید تجزیہ نہ ہو سکے،

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

چنانچہ ہم جب بھی اس کے بعض حصے کی تعیین کریں گے۔ مزید بعض کی گنجائش برابر رہے گی۔ اور جس نقطہ پر بھی تنصیف کی لکیر کھینچیں گے، مزید تنصیف کا امکان باقی رہے گا۔ چنانچہ ایک جز کی تقسیم کا عمل ابد تک جاری رہ سکتا ہے۔ اور کہیں بھی غایت یا انتہا فرض نہیں کی جاسکتی۔

(۱۳) بعض فلاسفہ کا کہنا ہے کہ جزء برابر تقسیم ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی صحیح ہے کہ جہاں تک اس عمل تقسیم یا فعل کا تعلق ہے، اسے کہیں نہ کہیں بہرحال ختم ہونا ہے۔ اگرچہ قوت و امکان کی رو سے ہم یہی کہیں گے کہ تجزیہ و تقسیم کا یہ عمل کبھی ختم ہونے والا نہیں۔

(۱۴) کچھ لوگ اس بارے میں متشکک ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تقسیم کا یہ عمل ہمیشہ جاری رہنے والا ہے یا نہیں۔

(۱۵) کچھ حضرات جو جزء لا یتجزیٰ کو مانتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اس میں طول ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ اگر اصل جزء میں طول نہیں مانیں گے تو جسم میں طول کیونکر پایا جائے گا۔ جو انھیں اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔ وجہ ظاہر ہے۔ جب آپ غیر طویل جز کو دوسرے غیر طویل جزء کے ساتھ جوڑیں گے تو اس میں کبھی بھی طول کی صفت پیدا نہیں ہوسکے گی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جزء واحد دو حرکتوں، دو رنگوں اور دو قدرتوں کا حامل ہو سکتا ہے؟

(۱) کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ جزء واحد دو حرکتوں کا ہدف نہیں بن سکتا۔ ابوالہذیل اسی رائے کے قائل ہیں۔ بلکہ اکثریت جو جزء لایتجزیٰ کی قائل ہے یہی رائے رکھتی ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے یہ ممکن ہے کہ ایک شئے بیک وقت دو حرکتوں سے متاثر ہو۔ مثلاً ایک پتھر کو لڑھکانے میں دو دافع یا محرک حصہ لیں اس صورت میں یہ دونوں حرکتیں، پتھر کے ہر ہر جز کو متحرک رکھیں گی۔ الجبائی کا یہی مسلک ہے۔

(۳) ابوالہذیل نے اپنے موقف کی تشریح ان الفاظ میں بیان کی ہے کہ محرک یا دافع اگرچہ دو ہوں، حرکت بہرحال ایک ہی رہے گی۔ ہم اس صورت میں صرف یہ کہیں گے کہ یہاں دو متغائر فعل اثر انداز ہوئے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ اعراض کی تقسیم بہ لحاظ مکان، زمان، اور تعدد فاعلین کے ممکن ہے۔ چنانچہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک جزء کی حرکت یا لون، دوسرے جز کی حرکت ولون سے مختلف ہو۔ یعنی جو حرکت اس جز میں پائی جاتی ہے وہ دوسرے جز میں نہ ہو، بلکہ دوسرا جزء دوسری حرکت سے دوچار ہو۔ اس حرکت کو زمانی لحاظ سے بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ایک جز میں اس وقت جو حرکت کارفرما ہے، وہ دوسرے وقت میں نہ ہو۔ بعینہٖ یہی صورت حال اس وقت پیدا ہو گی جب فاعل جدا جدا ہوں۔ اس صورت میں یہ ممکن ہو گا کہ ایک فاعل کا فعل دوسرے فاعل کے فعل سے مختلف ہو۔

(۴) الجبائی اور کچھ دوسرے اہل نظر نے اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے انکار کیا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے کہ حرکت واحدہ کو تقسیم کیا جاسکتا ہے، یا اس کو مختلف حصص میں بانٹا جا سکتا ہے۔ یا یہ کہ ایک ہی حرکت یا لون و قوت کا تعلق ایک شے سے ہوتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جب کوئی جسم حرکت پذیر ہوتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ جسم ان تمام حرکات کا حامل ہے جو اس کے ایک ایک جز میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حرکت کا تعلق اس کے تمام اجزا سے ہے۔ رنگ اور دوسرے اعراض کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے ہے۔

(۵) کچھ لوگوں نے اس بات کو ماننے سے انکار کیا ہے کہ جزء واحد میں بیک وقت دو حرکتیں اور دو طول (؟) پائے جا سکتے ہیں۔ الاسکافی کا شمار انہی لوگوں میں ہوتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ جزء لا یتجزی میں دو رنگ اور دو قوتیں بیک وقت جمع ہو سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ جزء لا یتجزی میں آسمانی رنگ بتمامہ حلول پذیر ہو سکتا ہے۔

(۶) اس کے مقابلہ میں بعض کی یہ رائے ہے، کہ دو رنگ اور قوتیں تو جزء لا یتجزی میں پائی جا سکتی ہیں مگر یہ جزء لا یتجزی پوری طرح آسمانی رنگ کو جذب نہیں کر سکتا۔

(۷) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی مقام پر دو اعراض کا جمع ہونا ناممکن ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ اجسام میں یہ اجتماع مجاورت کی صورت میں البتہ پایا جا سکتا ہے۔ یہ قوت اور حرکت کو ایسے دو اعراض قرار دیتے ہیں جو کسی ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں۔

(۸) کچھ لوگوں کا کہنا ہے جزء واحد دو حرکتوں کا ہدف نہیں بن سکتا۔ اسی طرح دو رنگ بھی ایک شئے میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ان کی رائے میں تمام اعراض کا یہی حکم ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے ایک ہی جنس کے دو اعراض کسی ایک ہی شئے میں حلول پذیر نہیں ہو سکتے۔

(۹) بعض کے نزدیک اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک مقدور دو قدرتوں کا حامل بنے۔ اس رائے سے کچھ لوگوں نے اختلاف کا بھی اظہار کیا ہے۔

(۱۰) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ ایک ہی جسم میں دو الم، اور دو انداز کی لذتیں جمع

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہوسکتی ہیں۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کہ کسی جسم میں تالیف و ترکیب کے دو یا اس سے زیادہ انداز پائے جائیں۔ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک ترکیب کے ساتھ دوسری ترکیب کا اہتمام ہے۔ اور دوسری کسی تیسری کے ساتھ ملحق ہے۔

(۱۱) کچھ حضرات سرے سے ایک جزء میں دو اعراض کے اجتماع کو جائز نہیں ٹھہراتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۹)

نظریہ طفرہ میں اختلاف کا انداز

(۱) نظام کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا قطعی ممکن ہے کہ ایک جسم، ایک مکان یا ایک مقام پر ہو اور پھر یہ طفرہ (جست) کی صورت میں تیسری جگہ، یا تیسرے مقام پر پہنچ جائے اور راستے میں دوسرے مقام سے اس کا گذر نہ ہو۔ اس سلسلہ میں اس نے کئی چیزوں کو بطور دلیل کے پیش کیا ہے۔ مثلاً دوّامہ (لٹو) کو لیجیے۔ اس کا اوپر کا حصہ بہ نسبت اسفل کے زیادہ تیزی سے گھومتا ہے۔ اور حصۂ اسفل اور اس حصہ سے جو اس کے قطب میں ہے، زیادہ مسافت طے کرتا ہے۔ کیونکہ اوپر کے حصہ نے ماقبل کی بہت سی چیزوں سے تعرض نہیں کیا۔

(۲) اکثر متکلمین نے اس کے اس نظریہ کو نہیں مانا۔ جن میں 'ابوالہذیل' بھی شامل ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ بات محال ہے کہ کوئی شے حرکت کر کے درمیانی مقام کو طے کیے بغیر، کسی جگہ پہنچ جائے ان کا کہنا ہے یہ نظریہ استحالہ لیے ہوئے ہے۔ اس لیے صحیح نہیں ان کی رائے میں ایسا ہونا ممکن ہے کہ ایک ہی جسم کا بعض حصہ تو ساکن ہو اور اکثر حصہ حرکت کناں ہو۔ ان کے نقطۂ نظر سے گھوڑے کی چال میں کچھ خفیہ وقفے ہوتے ہیں۔ اور اس وقت اس کو ان خفیہ وقفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے جب دوڑنے کے لیے یہ تیزی سے پاؤں اٹھاتا اور زمین پر رکھتا ہے۔ اور انہی وقفوں کی بنا پر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ ایک گھوڑا دوسرے کے مقابلہ میں بطئ السیر ہے یہی حال پتھر کا ہے اس کو بھی جب نیچے لڑھکایا جائے تو اس حال میں ان خفیہ وقفات کا سامنا کرنا پڑتا ہے چنانچہ اگر کوئی پتھر اس سے نسبتہً زیادہ بھاری اور وزنی ہے تو

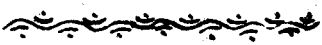
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تو یہ اس کے مقابلہ میں زمین پر بعد میں پہنچے گا۔

بہت سے اہل نظر نے وقفات کے اس تصور کو نہیں مانا۔ جن میں فلاسفہ بھی ہیں اور متکلمین بھی۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ اگر دو پتھر بیک وقت کسی بلندی سے نیچے کی طرف لڑھکائے جائیں تو جو زیادہ وزنی ہوگا وہ زمین پر پہلے پہنچے گا۔ اور اس کی وجہ وقفات نہیں۔ یہ ہے کہ جو پتھر کم وزنی ہوگا، اس کو ہوا وغیرہ کے قسم کے عوائق کا زیادہ مقابلہ کرنا پڑے گا۔ اس لیے وہ اس سرعت سے زمین پر نہیں گر سکتا جس سرعت سے بھاری اور وزنی پتھر زمین پر گر سکتا ہے۔

(۳) الجبائی کا یہ قول ہے کہ بلاشبہ پتھر جب گرتا ہے تو اس میں وقفات رہتے ہیں۔ اس کا یہ قول بھی ہے کہ تنی ہوئی کمان میں پنہاں قسم کی حرکات کا وجود ہے۔ اسی طرح ایک دیوار میں بھی اسی طرح کی خفیہ حرکات پائی جاتی ہیں۔ ان کی رائے میں یہی خفیہ حرکات دیوار کے گرنے کا باعث ہوتی ہیں۔ اور انہی حرکات کی بدولت کمان اور تانت ٹوٹتی اور شکستہ ہوتی ہے۔



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰)

متکلمین میں اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر ایک جسم ایک مکان و ظرف سے وابستہ ہو، اور یہ ظرف و مکان حرکت کناں ہو تو کیا جسم بھی اس کے ساتھ متحرک ہو گا یا نہیں؟

اس بارہ میں دو مدرسہ ہائے فکر ہیں۔

(۱) بہت سے متکلمین کی یہ رائے ہے جس میں الجبائی وغیرہ بھی شامل ہیں کہ اگر مکان و ظرف متحرک ہے تو اس کے ساتھ جسم کا حرکت پذیر ہونا بھی ضروری ہے۔ لیکن حرکت کی یہ نوعیت ایسی ہو گی جو آپ سے آپ ہو گی۔ اس کی کوئی علت نہ ہو گی۔ ان لوگوں کے نزدیک یہ بات قطعی جائز ہے کہ حرکت پائی جائے اور اس کی نہ تو کوئی علت ہو، اور نہ غرض و غایت۔ ان کے نقطۂ نظر سے یہ بھی ممکن ہے کہ یہ عالم اللہ تعالیٰ کی قدرت سے متحرک ہو بغیر اس کے کہ اس کے لیے مکان و ظرف فرض کیا جائے

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ظرف و مکان متحرک ہو اور اس کی بدولت وہ شئی بھی متحرک ہو جو اس میں واقع ہے تو اس کو متحرک نہیں کہنا چاہیے۔ ان کے خیال سے کسی چیز کا علت و غایت کے بغیر حرکت پذیر ہونا ممکن نہیں نظام کے نقطہ نظر سے یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ کوئی شئی ایسی حالت میں حرکت پذیر ہو جب کہ نہ تو کسی مکان و ظرف سے وابستہ ہو اور نہ اس کی کوئی غایت و سمت ہو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

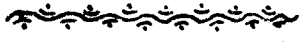
(۱۱)

سوال یہ ہے کہ اگر ایک شے مکان کی بدولت حرکت کناں ہے تو کیا اس حرکت کے یہ معنی ہیں کہ وہ ایک مکان کو قطع کر کے دوسرے مکان تک پہنچتی ہے ؟

اس بارہ میں متکلمین کے دو گروہ ہیں۔

(۱) ایک گروہ اس صورت حال کو جائز قرار نہیں دیتا کیونکہ اگر مکان و ظرف کا رخ مثلاً بغداد کی طرف ہے اور وہ شئے بصرہ کی طرف حرکت کناں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ایک شئے ایک ہی وقت میں دو مخالف سمتوں کی طرف حرکت کناں ہے ظاہر ہے کہ یہ محال ہے

(۲) دوسرا گروہ اس میں کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتا کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ جب مکان و ظرف متحرک ہو تو وہ بھی متحرک ہو بلکہ ہو سکتا ہے کہ مکان متحرک ہو اور وہ ساکن ہو۔



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۲)

ساکن حالتِ سکون میں کسی بھی پہلو سے متحرک گردانا جا سکتا ہے؟

اس بارہ میں متکلمین دو گروہوں میں منقسم ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا ناممکن ہے

(۲) ایک گروہ اس کو ممکن سمجھتا ہے مثلاً اگر ایک انسان اپنے سر کے اوپر کے حصہ کو فضا کے اس مقام سے ہٹا لیتا ہے جو اس کے سر کو براہِ راست چھو رہی ہے اور اسی کو کسی دوسری شے سے ملحق کر لیتا ہے تو یہ گویا ایک نوع کی حرکت ہوئی لیکن اس پہلو سے اس کو ساکن بھی قرار دے سکتے ہیں کہ اس کا تعلق جو جسم کے نیچے کے حصہ سے ہے وہ بدستور قائم ہے۔ اور اس کے معنی یہ ہوئے کہ حرکت کا سبب اور ہے، اور سکون کا سبب اور۔ لہٰذا اس صورت میں تناقض کا سوال بھی پیدا نہیں ہوتا بعینہٖ جس طرح کہ اس صورت میں تناقض پایا نہیں جاتا کہ ایک شے ایک ہی وقت میں ایک شے کو چھو رہی ہے اور دوسری شے سے مفارقت اختیار کر رہی ہے تناقض اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کسی شے کی حرکت و سکون کا ایک ہی سبب اور ایک ہی پہلو ہو یا جب کوئی شے ایک وقت میں ایک ہی شے کو چھو بھی رہی ہو اور اس سے مفارقت بھی اختیار کر رہی ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳)

کیا تمام اجسام متحرک ہیں یا سب کے سب ساکن ہیں ؟

اس بارہ میں مذاہب و آراء کی نوعیت کی تعیین۔

(۱) نظام کا کہنا ہے۔ اجسام سب کے سب متحرک ہیں اور حرکت دو خانوں میں منقسم ہے۔ ایک حرکت امتداد ہے اور ایک حرکت نقلہ۔ یعنی تمام اجسام درحقیقت تو متحرک ہیں لیکن از روئے لغت ساکن ہیں اور حرکت کا تعلق بہرحال کون و وجود سے ہے۔ میں نے ایک کتاب میں جو نظام کی طرف منسوب ہے، پڑھا ہے جس میں اس نے لکھا ہے: "میں نہیں جانتا سکون کیا ہے؟ سوا اس کے کہ کوئی شے دو مختلف زمانوں میں ایک ہی جگہ پائی جائے یا دو مختلف زمانوں میں حرکت پذیر ہو۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو جب سے کہ وہ پیدا ہوئے ہیں۔ متحرک پیدا کیا ہے اور یہ کہ ان کی یہ حرکت، حرکت امتداد کے ضمن میں آتی ہے

(۲) بعض حکماء کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو ان معنوں میں متحرک پیدا کیا ہے کہ یہ کتم عدم سے لباس وجود میں آئے ہیں

(۳) معمر کا کہنا ہے اجسام تمام کے تمام فی الحقیقت ساکن ہیں۔ اور ان پر حرکت کا اطلاق محض از روئے لغت ہوتا ہے اور سکون ہی دراصل کون و وجود کے مترادف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو سکون ہی کی حالت میں پیدا کیا ہے

(۴) ابوالہذیل کا یہ موقف ہے کہ اجسام میں حرکت و سکون دونوں حقیقی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اور حرکت وسکون کا تعلق کون و وجود سے نہیں (کیونکہ اعراض یہ اعراض ہیں) اور اللہ تعالیٰ نے اجسام کو جس حالت میں پیدا کیا اس کو نہ حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے

(۵) الجبائی کا خیال ہے کہ حرکت وسکون بہر حال اکوان جسم سے متعلق ہیں۔ اور اللہ نے اجسام کو حالت سکون میں پیدا کیا ہے۔

(۶) عباد کہا کرتا تھا کہ اجسام دراصل ساکن ہیں اور حرکت وسکون کے معنی مماسات کے ہیں

لیکن اہل نظر کی اکثریت نے اس نقطۂ نظر سے اتفاق نہیں کیا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۴)

کیا زمین ساکن ہے؟ اس مسئلہ میں اختلاف کی نوعیت

(۱) اہل توحید میں ابوالہذیل وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین اور اس عالم کو ساکن ٹھہرایا ہے اور یہ کہ زمین کسی بھی شے کے سہارے نہیں کھڑی ہے

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس عالم کے نیچے ایک ایسا جسم پایا جاتا ہے جو تقاضائے طبیعت سے صعود پذیر ہے۔ اور یہ عالم چونکہ اپنی طبیعت کے تحت مائل بہ ہبوط ہے لہذا صعود و ہبوط کی ان دو متصادم کیفیتوں میں جب ٹھن گئی اور کش مکش کے بعد بالآخر ان میں توازن و اعتدال پیدا ہو گیا تو اس عالم اور اس زمین نے اسی توازن کے بل پر ٹھہراؤ اختیار کر لیا

(۳) وقوف ارض کے سلسلہ میں کچھ لوگوں نے اس توجیہ سے کام لیا کہ اللہ تعالیٰ زمین کے نیچے ایک خاص قسم کا جسم پیدا کرتا رہتا ہے۔ جو اس زمین کو اٹھائے رہتا ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب یہ جسم ہلاک ہو جاتا ہے تو اس کی جگہ ایک اور جسم پیدا کر دیتا ہے

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ خود اس جسم کو حدوث کے وقت کسی مکان کی احتیاج ہو، یا یہ کہ یہ نیچے کی طرف لڑھک جائے کیونکہ حالت حدوث میں کسی شے کا متحرک یا ساکن ہونا ناممکن ہے

(۴) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو لطیف اور کثیف مختلف دو جسموں سے پیدا کیا ہے۔ اور انہی دو عناصر کے اعتدال اور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

توازن پر اس کا قیام ہے

متقدمین کی اس مسئلہ میں کیا رائے ہے۔ اس کو ہم نے اپنی کتاب "مقالات الملحدین" میں اس مقام پر بیان کیا ہے جہاں افلاک اور وقوفِ ارض کے مسئلہ سے تعرض کیا گیا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

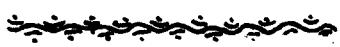
www.kitabosunnat.com

(۱۵)

کیا حرکت سکون سے تعبیر ہے؟ اس بارہ میں اختلاف کا انداز

(۱) اکثر اہل نظر کا کہنا ہے کہ حرکت کبھی بھی سکون کے مترادف نہیں

(۲) کچھ لوگوں کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ جب کوئی جسم حرکت کرکے، ایک خاص مقام تک پہنچتا ہے تو اس مرحلہ میں اسے دو زمانوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے جن میں حرکت سکون کے مترادف ہوتی ہے



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶)

مداخلت، مکامنت اور مجاورت کے بارہ میں مختلف اقوال

(۱) ابراہیم نظام کا قول ہے کہ ہر شئے دوسری شئے میں داخل ہوتی ہے چاہے وہ اس کی ضد ہو۔ چاہے ضد نہ ہو لیکن اس کے خلاف ہو ضد کے معنی ایسی شے کے ہیں جو دوسری شئے کے منافی ہو اور اس کے مزاج و فطرت کو بدل دینے والی ہو جیسے حلاوت اور مرارت یا گرمی اور سردی۔ خلاف سے مراد تعلق و مداخلت کی وہ نوعیت ہے جو حلاوت اور برودت یا حموضت اور برودت میں کارفرما ہے۔

اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ کبھی کبھی ایک کم وزن کی چیز ثقیل میں داخل ہو جاتی ہے اور اکثر یہ بھی ہوتا ہے کہ خفیف الوزن شے قوت کے لحاظ سے ثقیل سے کہیں زیادہ ہوتی ہے اسی لیے جب یہ ثقیل میں گھل مل جاتی ہے تو خفیف الوزن ہونے کے باوجود ثقیل پر چھا جاتی ہے اور اس کو بھی قوت میں بڑھا دیتی ہے

اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رنگ مزے میں اور خوشبو میں گھل مل سکتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک ان چیزوں کا تعلق اجسام سے ہے

مداخلت کا مطلب یہ ہے کہ دو مختلف اجسام کا حیز و مکان واحد ہو یا یہ کہ ایک شئے دوسری چیز کے اندر داخل ہو انسان کے متعلق اس کا کیا عقیدہ تھا اس کا ذکر ہم عنقریب کریں گے

(۲) دوسرے سب لوگوں نے اس حقیقت کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ دو مختلف جسم آن واحد میں ایک حیز و مکان میں جمع ہو سکتے ہیں یہی نہیں اہل قبلہ میں اختلاف کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

باوجود سب کا اس پر اتفاق ہے۔

(۳) ثنویت کے حامیوں کا کہنا ہے کہ جس طرح نظام کہتا ہے، نور و ظلمت کا امتزاج ممکن ہے

(۴) 'ضرار' کا قول ہے کہ ایک جسم میں، جو بہت سی اشیاء مجتمع ہو جاتی ہیں تو ان کی صورت مداخلت کی نہیں ہوتی، مجاورت کی ہوتی ہے، کیونکہ دو اشیاء یا دو عرض بیک وقت ایک چیز میں جمع نہیں ہو سکتے۔

(۵) اکثر اہل فکر و نظر نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دو عرض تو ایک چیز میں جمع ہو سکتے ہیں مگر دو جسم نہیں۔ ابو الہذیل وغیرہ کا یہی مسلک ہے

(۶) زرقان نے ضرار بن عمرو کے اس قول کا ذکر کیا ہے کہ اشیاء دو خانوں میں انقسام پذیر ہیں ایک تو وہ ہیں جو کسی شئے میں ڈھکی چھپی، یا پوشیدہ و مضمر ہیں۔ اور ایک وہ ہیں جن کا یہ حال نہیں اول الذکر اشیاء کو سمجھنے کے لیے زیتون اور زیتون کے تیل کو، یا افشردہ انگور اور انگور کو سامنے رکھیے۔ ظاہر ہے کہ اس کو مداخلت نہیں کہہ سکتے جیسا کہ ابراہیم کا دعویٰ ہے۔ دوسری قسم میں وہ آگ داخل ہے جو پتھر میں نفوذ کیے ہوئے ہے یہ بھی مداخلت کی صف میں نہیں آتی کیونکہ آگ پتھر میں ہو، اور جلا کر اس کے جسم و وزن کو کم نہ کرے یہ محال ہے۔ اور اگر یہ آگ پتھر کو برابر جلا نہیں رہی ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم اس کو سرے سے آگ ہی نہیں کہہ سکتے

(۷) بہت سے متکلمین کا کہنا ہے کہ آگ پتھر میں کامن و مضمر ہے، حتیٰ کہ لکڑی میں بھی آگ کامن و مضمر ہی ہوتی ہے یہ الاسکافی وغیرہ کا مسلک ہے

(۸) زرقان نے ابو بکر الاصم سے اس قول کو نقل کیا ہے کہ کائنات میں کوئی بھی شئے کسی شئے میں کامن و مضمر نہیں ہوتی

(۹) ابو الہذیل کا قول ہے کہ زیتون میں روغن زیتون کا من ہے۔ تلی میں اس کا تیل مضمر ہے، اور پتھر میں آگ پنہاں ہے۔ یہی رائے ابراہیم، مسمر، ہشام بن الحکم اور بشر بن المعتمر کی ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰) بہت سے ملاحدہ کا یہ موقف ہے کہ رنگ، مزہ اور بُو کا وجود زمین، پانی، اور ہوا میں پہلے سے مضمر رہتا ہے اور پھر جب پھل پکنا شروع ہوتے ہیں تو یہ بھی ان میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں پھلوں میں رنگ، بو اور مزہ اسی طرح منتقل ہوتا رہتا اور اپنی اشکال میں ان کو بدلتا رہتا ہے جس طرح مثلاً زعفران کو پانی کے کوزے میں ڈال دیجیے تو وہ آہستہ آہستہ اس میں گھلتا رہتا ہے، اور اس کو اپنی اشکال میں بدلتا رہتا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷)

انسان کی ماہیت کیا ہے؟

اس کے بارہ میں انیس اقوال ہیں

(۱) ابوالہذیل کا قول ہے، انسان اس شخص مرئی وظاہر کو کہتے ہیں جس کے دو ہاتھ اور دو پاؤں ہیں۔ ابوالہذیل سے یہ بات مروی ہے کہ وہ انسان کے بال اور ناخنوں کو انسانیت کے اجزاء نہیں سمجھتا تھا

(۲) ایک گروہ سے یہ تعریف منقول ہے انسان بدن ہی کا نام ہے اور اس کے اعراض انسانیت کا جز نہیں ہیں، اگرچہ اس میں کسی نہ کسی عرض کا رہنا ضروری ہے

(۳) بشر بن المعمر کا قول ہے، انسان جسد وروح سے تعبیر ہے۔ یہ دونوں ملیں تو اس پر انسان کا اطلاق ہوگا۔ اور یہی جسد وروح کا مجموعہ فعال ہے

(۴) ابوالہذیل یہ نہیں کہا کرتا تھا کہ انسان کا ہر ہر جز علی الانفراد فاعل ہے۔ اور نہ وہ اس بات ہی کا قائل تھا کہ کوئی جز ر دوسرے جز کے ساتھ مل کر فاعل ہو سکتا ہے اس کا قول یہ تھا کہ فعل کا تعلق ان اجزاء سے ہے جن سے کہ انسان ترکیب پذیر ہے

(۵) ضرار بن عمرو کا عقیدہ تھا۔ انسان بہت سی چیزوں کا نام ہے۔ اس میں رنگ، مزہ، بو، اور قوت وغیرہ متعدد اشیاء ہیں۔ جب یہ جمع ہو جائیں تو انسان کہلاتا ہے۔ اور ان اشیاء کے علاوہ اس کا کوئی الگ جوہر پایا نہیں جاتا

(۶) حسین النجار نے قوت کو انسان کا جز نہیں مانا ہے۔ اور اکثر اہل نظر کا یہی مسلک ہے

(۷) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ انسان بشر ہے۔ اور بشر انسان ہے۔ اور بشر کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انسان کمناعین تقاضائے منطق ہے اس کے نزدیک انسان میں اعراض و جواہر دونوں پائے جاتے ہیں۔

(۸) یرغوث کا قول ہے کہ انسان رنگ، مزہ اور بو وغیرہ ایسے اجزاء سے ترکیب پذیر ہے۔ اور انسان کا کوئی جز اگر حرکت کرے اور کوئی ساکن رہے تو جو ساکن رہے گا وہ بھی ایک نوع کے فعل سے متصف ہو گا۔ لیکن یہ فعل محرک کے فعل سے مختلف نوعیت کا ہو گا۔ اسی طرح متحرک کا فعل ساکن کے فعل سے جدا ہو گا۔ اور انسان کے تمام اجزاء ایک دوسرے کے فعل میں شریک ہوتے ہیں لیکن مختلف انداز سے

(۹) زرقان نے ہشام بن الحکم سے یہ قول نقل کیا ہے کہ انسان بدن و روح دو معانی سے تعبیر ہے۔ لیکن بدن موات یا غیر زندہ شئے ہے اور روح فاعل بھی ہے حساس بھی ہے اور درّاک بھی۔ ان چیزوں میں بدن اس کا شریک نہیں۔ یہ دراصل انوار (الٰہی) میں سے ایک نور کا نام ہے

(۱۰) ابو بکر الاصم کا قول ہے کہ انسان وہی ہے جو دکھائی دیتا ہے یہ ایک وحدت سے تعبیر ہے اس میں روح کسی علٰحدہ حقیقت کا نام نہیں۔ انسان ایسے تمام اعراض و خصوصیات کے ساتھ ایک جوہر ہے اور یہی ایک جوہر یا انسان جو ہمیں دکھائی دیتا ہے، اور یہی مدرک بھی ہے۔ اس طرح گویا ابو بکر الاصم نے انسان میں کسی جداگانہ اور مستقل بالذات حقیقت مدرکہ کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے

(۱۱) النظام کا یہ موقف ہے کہ انسان دراصل روح ہی سے تعبیر ہے۔ لیکن یہ روح انسانی جسم میں سرایت کیے ہوئے ہے۔ یعنی ساری کی ساری روح کل جسم میں جاری و ساری یا داخل ہے۔ اور یہ جسم اس کے لیے آفت کا باعث ہے۔ یہ روح کو قید کیے ہوئے ہے اور اس پر دباؤ ڈالے ہوئے ہے

زرقان نے النظام سے روح کے بارہ میں یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ یہی حساس اور درّاک بھی ہے۔ اور یہ ایک جز سے تعبیر ہے۔ مزید برآں نہ تو یہ ظلماتی ہے اور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہ نورانی۔

(۱۲) معتمر کا یہ مسلک ہے کہ انسان ایک ایسے جزء کا نام ہے جو تقسیم پذیر نہیں ہوتا اور یہی جزء لا یتجزیٰ پورے عالم میں تدبیر کناں ہے اور انسانی جسم اس کے لیے محض بمنزلہ ایک آلہ کے ہے۔ یہ جزء مکانی نہیں اور نہ کسی جگہ یا سطح کو چھوتا ہے اس پر حرکت، سکون یا رنگ اور مزہ کا اطلاق نہیں ہوتا ہاں اس پر علم، قدرت، حیات، ارادہ یا کراہت وغیرہ کا اطلاق البتہ ہوتا ہے اور یہی جزء لا یتجزیٰ انسانی جسم میں تحریک پیدا کرتا ہے۔ اس میں ارادہ کو ابھارتا اور تصرف روا رکھتا ہے۔ مگر یہ اس کو چھوتا یا مس نہیں کرتا

(۱۳) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ انسان جزء لا یتجزیٰ تو ہے لیکن یہ جزء اجزائے بدن کو چھوتا بھی ہے اور علٰحدہ بھی ہو سکتا ہے۔ اس پر حرکت و سکون کا اطلاق بھی ممکن ہے۔ یہ جسم کے ایک متعین حصہ میں حلول کیے ہوئے ہے۔ اس کا مسکن قلب ہے۔ ان لوگوں کی رائے میں یہ تمام اعراض سے متصف ہو سکتا ہے۔ یہ الصالحی اور اس کے ہم نواؤں کا عقیدہ ہے

(۱۴) ابن الراوندی کا کہنا ہے کہ انسان کا تعلق دل سے ہے۔ لیکن یہ روح سے مختلف شئے ہے کیونکہ روح تو سارے جسم میں ہے

(۱۵) بعض کی یہ رائے ہے کہ انسان حواس خمسہ سے تعبیر ہے، اور حواس خمسہ سب جسمانی ہیں۔ ان کے علاوہ انسان کچھ نہیں

(۱۶) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان روح کا دوسرا نام ہے اور حواس خمسہ اس کا محض ایک جزء ہیں۔ اور تمام انسان ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں ان میں باہم کوئی فرق نہیں۔ ہاں درجہ ادراک میں البتہ فرق ہے۔ کیونکہ ایک انسان کی نظر کسی شئے کے جن پہلوؤں پر پڑتی ہے۔ دوسرے کی ان پہلوؤں پر نہیں پڑتی اس لیے کہ ایک شخص کی روح آفت و محرومی کی جس نوعیت سے دوچار ہے دوسری روح اس سے دوچار نہیں۔ اس بنا پر ان میں اختلاط و امتزاج کا فرق پیدا ہو جاتا ہے جو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

درجہ ادراک کے اختلاف پر منتج ہوتا ہے یہ مریصانیہ کی رائے ہے

(۱۷) المرقونیہ سے یہ رائے مروی ہے کہ بدن حواس خمسہ کا محل ہے روح بھی اسی میں ہے اور انسان روح ہی کا دوسرا نام ہے حواس خمسہ روح میں داخل نہیں۔ البتہ ان کو ایسے اوارے کہا جا سکتا ہے جن کو یہ روح تک لے جاتے ہیں۔ روح کو یہ لوگ بدن سے علٰحدہ ایک حقیقت قرار دیتے ہیں اور جنس ثالث سمجھتے ہیں جو نہ تو نورانی ہے اور نہ ظلماتی

(۱۸) طبیعیین کا موقف یہ ہے کہ انسان گرمی، سردی، یبوست اور تری کے مجموعہ کا نام ہے اسی طرح اس کی حس سماعت اور دوسرے حواس حتیٰ کہ اس کا جسم، گوشت، پوست اور خون سب مل کر انسان کہلاتے ہیں انسان اس مجموعہ سے الگ کسی چیز کا نام نہیں

(۱۹) ہیولیٰ کے قائلین کا موقف اس سلسلہ میں مختلف ہے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس جوہر کا نام ہے جو زندہ اور ناطق ہے اس پر موت وارد ہو سکتی ہے لیکن یہ انسان اسی وقت تک ہے جب کہ وہ زندہ ہے اور ادراک سے بہرہ ور ہے اس کیفیت سے پہلے یہ لاانسان تھا۔ بعض کا خیال ہے انسان زندہ و عاقل کو کہتے ہیں اور یہ جوہر و اعراض دونوں سے ترکیب پذیر ہے ان کے علاوہ کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جوہر میں ایک ایسی شئے نہاں ہے جو نہ تو جسم و بدن کو مس کرتی ہے اور نہ اس کو مباین ہی قرار دیا جا سکتا ہے اس کی حیثیت محض اختلاط کی ہے اور اس کے جوہر میں نہاں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ یہ اس میں تدبیر کناں ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۸)

روح، نفس اور حیات کے معنوں میں اختلاف کی نوعیت
کیا روح ہی حیات ہے یا اس سے کوئی مختلف شے ہے اور کیا روح جسم ہے یا نہیں ؟

(۱) النظام کا کہنا ہے کہ روح جسم ہے اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ روح بذاتِ خود زندہ اور حی ہے اس نے اس حقیقت کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ قوت و حیات کے معنی بجز قوی اور حی کے کچھ اور بھی ہو سکتے ہیں روح کا جسم سے جو رشتہ و تعلق ہے اس کو وہ روح کے لیے آفت و مصیبت قرار دیتا ہے ہاں اس کا یہ فائدہ ضرور ہے کہ انسان کے افعال اس کی بدولت اختیاری ہو گئے ہیں کیونکہ بصورتِ دیگر ان میں تولد و اضطرار کا دخل ہوتا انسان کے بارہ میں ہم اس کے خیالات کو اس سے پہلے اپنی کتاب میں بیان کر چکے ہیں

(۲) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ روح کی حیثیت عرض کی ہے۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہم یہ نہیں جان سکتے کہ روح جوہر ہے یا عرض۔ انہی میں جعفر بن حرب کا بھی شمار ہوتا ہے اس سلسلہ میں ان کا مدار استدلال یہ آیت ہے

یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی ۱۷/۸۵

ترجمہ: یہ لوگ آپ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے روح میرے پروردگار کے امر کا نام ہے

اس آیت میں اس بات کی وضاحت نہیں کی گئی ہے کہ روح جوہر ہے یا عرض میرا یہ خیال ہے کہ جعفر حیات کو روح کا نتیجہ قرار نہیں دیتا تھا اس کے نزدیک حیات

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

عرض ہے جوہر نہیں

(۴) الجبائی اس رائے کی طرف مائل ہے کہ روح جسم ہے اور یہ کہ یہ حیات سے مختلف شے ہے۔ نیز یہ کہ حیات عرض ہے۔ اس کا استدلال اہل لغت کے اس استعمال پر مبنی ہے:

خرجت روح الانسان انسان کی روح نکل گئی

اس سے اس نے یہ سمجھا کہ نکلنے والی شئے پر کسی بھی عرض کا اطلاق نہیں ہو سکتا

(۵) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ روح عناصر اربعہ کے اعتدال و توازن کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں اعتدال سے ان کی مراد معتدل ہے ان کے نزدیک دنیا میں سوا عناصر اربعہ کے اور کسی شئے کا وجود ہی نہیں، جو یہ ہیں حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست۔

(۶) بعض کا یہ موقف ہے کہ عناصر اربعہ کے علاوہ روح کو معنی خامس کہنا چاہیے اس کے سوا باقی دنیا البتہ عناصر اربعہ سے ترکیب پذیر ہے۔ جو یہ ہیں حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست۔ اعمال انسانی سے متعلق اختلاف رائے ہے بعض انھیں اختیاری سمجھتے ہیں اور بعض اضطراری و طبعی

(۷) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ روح کے معنی ایسے خالص خون کے ہیں جس میں کوئی عفونت یا آلودگی پائی نہیں جاتی یہی رائے ان کی قوت کے بارہ میں بھی ہے

(۸) بعض زندگی کو حرارت عزیزیہ قرار دیتے ہیں

یہ سب حضرات جن کی رائے ہم نے روح کے بارہ میں نقل کی ہے مادیت کے قائلین کی ہے ان کے نزدیک زندگی یا حیات ہی روح ہے

(۹) "الاصم" کہا کرتا تھا حیات اور روح جسم کے سوا اور کوئی شے نہیں۔ اس کا قول تھا کہ میں سوا ایک طویل، عریض اور عمیق جسم کے نہ کسی حقیقت کو جانتا ہوں اور نہ محسوس ہی کرتا ہوں یہ اکثر کہتا کہ نفس بعینہٖ اسی بدن کا نام ہے اور اس کی بعض خصوصیات کا ذکر علی سبیل البیان ہوا ہے۔ جس سے مراد محض تاکید ہے نہ یہ کہ یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بدن کے علاوہ کوئی اور شئے ہیں

(۱۰) ارسطو سے نفس کے بارہ میں یہ بات مذکور ہے کہ یہ ایسی حقیقت ہے جو تدبیر، نشو وارتقا یا فنا کے دائرے سے بلند تر ہے یہ ایسے جوہر بسیط سے تعبیر ہے جو سارے عالم حیوانی میں جاری وساری ہے حیوانات سے اس کے تعلق کی نوعیت محض یہ ہے کہ یہ اس کی تدبیر میں مصروف ہے اس پر قلت وکثرت کی صفت کا اطلاق نہیں ہوتا اور اس کے باوجود کہ یہ سارے عالم میں جاری وساری ہے۔ ذات اور ساخت کے اعتبار سے تقسیم پذیر نہیں اور کائنات کے تمام حیوانات میں اس کا وجود تدبیر وعمل ہی کے معنوں میں ہے

(۱۱) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے نفس ایک ایسے معنی موجود سے تعبیر ہے جس کی حدود ہیں ارکان ہیں۔ جو طول عرض اور عمق سے متصف ہے اور اس عالم میں جو اشیاء ہیں ان سے مختلف ہیں اس پر بھی طول، عرض، اور عمق کا اسی طرح اطلاق ہوتا ہے جس طرح اس عالم کی دوسری اشیاء پر ہوتا ہے اور اس عالم کی اشیاء اور اس میں حدو نہایت کا ہونا وصف مشترک ہے۔ یہ ثنویہ کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے۔ جس کو المنانیہ کہا جاتا ہے

(۱۲) ایک اور گروہ کا خیال ہے کہ بلاشبہ نفس ان تمام صفات ومعانی سے متصف ہے جن کا ذکر ہم حدود ونہایات کی صورت میں کر چکے ہیں البتہ یہ عالم کی دوسری اشیاء سے صرف اس حد تک غیر مفارق یا غیر مختلف ہے جس حد تک کہ اس کے دائرۂ اطلاق میں حیوان داخل نہ ہو یہ گروہ ویصانیہ کہلاتا ہے

(۱۳) جریری نے جعفر بن مبشر کے اس مذہب کو نقل کیا ہے کہ نفس جوہر ہے جو نہ تو یہ جسم ہے، اور نہ مطلق جسم ہے۔ اس کو جوہر وجسم کے مابین کی کوئی حقیقت قرار دینا چاہیے

(۱۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، نفس روح سے مختلف ہے اور روح زندگی یا حیات سے مختلف ہے۔ ان کے نزدیک حیات عرض ہے ابوالہذیل اسی کا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قائل ہے

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ ممکن ہے حالتِ نوم میں انسان میں نفس و روح نہ رہے، صرف زندگی رہے۔ اس کا مدار استدلال یہ آیت ہے:

اللہ یتوفی الانفس حین موتھا والتی لم تمت فی منامھا ۳۹/۴۲

ترجمہ: اللہ ہی قبضے میں لے لیتا ہے جانوں (انفس) کو موت کے وقت اور جن کی موت نہیں آئی ان کو نیند کے عالم میں

(۱۵) جعفر بن حرب کا قول ہے کہ نفس اعراض میں سے ایک عرض ہے، جو جسم انسانی میں پائی جاتی ہے اور آلاتِ جسم میں سے ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ انسان کسی فعل پر قادر ہوتا ہے جس طرح مثلاً صحت و سلامتی وغیرہ کا حال یہ ہے کہ ان کی حیثیت آلات و ذرائع سے زیادہ نہیں اس کو نہ صفات جوہر سے متصف گردانا جا سکتا ہے، اور نہ صفاتِ جسم سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹)

حواس کے بارہ میں اختلاف

(۱) المنانیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ انسان حواس خمسہ کا نام ہے اور حواس خمسہ اجسام ہیں اور انسان حواس کے علاوہ اور کچھ نہیں ان کے نزدیک تمام اشیاء دو ہی خانوں میں منقسم ہیں یا وہ نور ہیں یا ظلمت نور کے بھی حواس خمسہ ہیں اور ظلمت کے بھی حواس خمسہ ہیں سمع، بصر، ذوق، شم (سونگھنا) اور لمس کا تعلق ان حواس خمسہ سے جو ظلمت سے متعلق ہیں

(۲) الدلیصانیہ کا کہنا ہے کہ ظلمت مردہ ہے۔ علم سے تہی ہے اور احساس سے محروم ہے اور نور بجائے خود زندہ اور حساس ہے اس کے نزدیک اصل شئے نور ہے وہی سمع ہے، وہی بصر ہے اور اسی کا تعلق حس ذائقہ اور شامہ سے ہے اختلاف صرف جہت ادراک میں ہے۔ چنانچہ جس پہلو سے یہ سنتا ہے اس پہلو سے یہ دیکھتا نہیں۔ اور جس پہلو سے دیکھتا ہے وہ اس پہلو سے قطعی مختلف ہے جس کا تعلق قوت شامہ یا ذائقہ سے ہے جہت ادراک کا یہ اختلاف جسم کی اس آفت کی وجہ سے ہے کہ جس سے یہ نور دوچار ہے یعنی یہ اختلاف، اختلاف اعراض کا نتیجہ ہے ان لوگوں کی رائے ہے کہ نور سرتاپا بیاض اور سپیدی ہے اور ظلمت محض سیاہی ہے اور تمام رنگوں کی بوقلمونی انھیں دو کے باہمی اختلاط سے ابھرتی ہے چنانچہ زرد یا سبز رنگ اسی اختلاط سے پیدا ہوتا ہے ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ رنگ و ذوق ایک ہی حقیقت کے دو مختلف پرتو ہیں

(۳) المرقونیہ کا یہ مذہب ہے کہ جسم انسانی میں روح بھی اور حواس خمسہ بھی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور روح حواس اور جسم سے مختلف شے ہے

(۴) بہت سے لوگوں نے حواس کا سرے سے انکار کیا ہے یہ وہ لوگ ہیں جو اعراض کے قائل نہیں ان کا کہنا ہے کہ انسان تو بلاشبہ سمیع و بصیر ہے اور ذوق و لمس یا سونگھنے کی کیفیت سے متصف ہے لیکن سمع، بصر، یا ذوق و شم کا علٰحدہ کوئی وجود نہیں صرف جسم انسان کا وجود ہے جو یہ سارے کام انجام دیتا ہے ان لوگوں نے حواس کے مستقل وجود سے انکار کیا ہے

(۵) زرقان نے ابوالہذیل اور معمر کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ حواس خمسہ اعراض کی صورت میں موجود ہیں۔ اور یہ جسم سے مختلف ہیں اسی طرح نفس عرض کی صورت میں موجود ہے جو جسم اور حواس سے مختلف ہے

(۶) عباد بن سلیمان نے انسان کے لیے چھ حواس کا اثبات کیا ہے۔ سمع، بصر، حاسہ ذوق، حاسہ شم اور حاسہ لمس۔ اس کے نزدیک چھٹا حاسہ فرج ہے

(۷) جاحظ نے نظام کے اس عقیدہ کو نقل کیا ہے کہ انسان محسوسات کا ان سوراخوں کے ذریعے ادراک کرتا ہے جنھیں ہم کان، ناک، منہ اور آنکھ کہتے ہیں۔ یہ نہیں کہ سمع و بصر کا انسان سے علٰحدہ کوئی وجود ہے۔ انسان سنتا ہے اگرچہ کبھی کبھی کسی خلل کی وجہ سے بہرہ بھی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دیکھتا ہے اگرچہ کسی خلل و آفت کی وجہ سے اندھا بھی ہو جاتا ہے

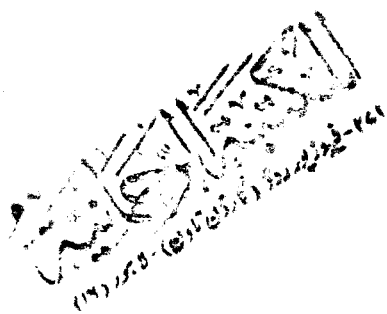
محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ، انسان میں حواسِ خمسہ کے علاوہ چھٹا حاسہ پیدا کر دینے پر قادر ہے جو کسی ایسی محسوس کا ادراک کر سکے جس کا تعلق حواس خمسہ سے نہیں اور آیا اللہ تعالیٰ اپنے کسی بندے کو تخلیق اجسام کی صلاحیت و امکان سے بہرہ مند کر سکتا ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں ضرار بن عمرو، حفص الفرد اور سفیان بن سحبان وغیرہ شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ معاد و حشر میں اپنے بندوں کے لیے چھٹے حاسہ کی تخلیق پر قادر ہے، جس کے ذریعہ یہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت کا ادراک کر سکیں گے



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۱)

حواسِ خمسہ کے بارہ میں اختلاف کا ایک انداز یہ ہے کہ کیا ان کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے یا اجناس متعددہ سے ہے؟

(۱) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ حواس کا تعلق اجناسِ مختلفہ سے ہے، چنانچہ حاسہ سمع، حاسہ بصر سے مختلف ہے۔ اور اسی طرح تمام حواس ایک دوسرے سے اختلاف رکھتے ہیں اور یہ سب کے سب اعراض ہیں جو نفسِ مدرکہ کے علاوہ ہیں۔ اکثر معتزلہ اسی کے قائل ہیں الجبائی وغیرہ کا شمار انہی لوگوں میں ہوتا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہر حاسہ دوسرے حاسہ سے مختلف ہے لیکن انھیں ایک دوسرے کا مخالف قرار نہیں دے سکتے کیونکہ مخالف کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان میں خلاف و تضاد پایا جاتا ہے۔ ابوالہذیل اسی بات کا قائل ہے۔

(۳) عمرو بن بحر الجاحظ کا یہ گمان ہے کہ تمام حواس کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ چنانچہ حاسہ بصر کا تعلق اسی جنس و جوہر سے ہے جس کا تعلق حاسہ شم، یا دوسرے حواس سے ہے۔ اختلاف دو چیزوں سے ابھرتا ہے، اختلاف محسوس سے اور ان موانع سے جو مختلف حواس میں پائے جاتے ہیں۔ مدرک ایک ہی ہے اور وہ نفس انسانی ہے یا جوہر انسانی ہے۔ مختلف شگافوں کے ذریعہ (جیسے ناک، منہ اور آنکھ) سے مختلف نوع کے ادراک کا حامل نظر آتا ہے۔ چنانچہ ایک ہی ادراک کبھی بصر کہلاتا ہے، کبھی سمع کے نام سے موسوم ہوتا ہے، اور کبھی شم کے وصف سے متصف قرار پاتا ہے۔ یہ اختلاف اسی بنا پر پیدا ہوتا ہے کہ جوہر انسانی بوقلموں موانع سے دوچار ہوتا ہے۔ جس کا تعلق مختلف محسوسات سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہوتا ہے۔ ورنہ جوہر انسانی درحقیقت ایک ہی ہے۔ کیونکہ اگر نفس انسانی میں اختلاف و تضاد ردنما ہو تو سرے سے یہ کوئی فعل ہی انجام نہ دے سکے۔ جس طرح کہ متضاد اور مختلف حقائق پر مشتمل شے فساد و خلل کا شکار ہو جاتی ہے اور کسی شے پر قادر نہیں ہو پاتی۔

الجاحظ کا کہنا تھا کہ رنگ اور آواز کا اختلاف خود رنگ اور صوت کی جنس میں ہے، اس کا تعلق حاسہ کے اختلاف سے نہیں۔ اس لیے کہ اگر اس کا تعلق جنس بصر اور جنس سمع سے ہو تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بعض وہ چیزیں جن کا تعلق بصر سے ہے، ان میں بہ نسبت سمع یا دوسرے حواس کے زیادہ تضاد پایا جائے۔ مثلاً سواد اگر مرئی حقیقت بن جائے تو اس میں اور بیاض میں جو اختلاف کی نوعیت ہوگی وہ زیادہ شدید ہوگی بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ مثلاً حموضت سے کیا جائے۔ اور چونکہ یہ صورت حال صحیح نہیں لہٰذا یہ ضروری نہ ہوا کہ محسوسات کے اختلاف سے خود حواس میں اختلاف پیدا ہو جائے۔

الجاحظ کا قول ہے کہ حساس و مدرک ایک ہے، احساس و ادراک بھی ایک ہے لیکن محسوسات مختلف ہیں اور ان کی تین قسمیں ہیں۔ باہم مختلف جیسے ذوق و رنگ۔ باہم متفق جیسے بیاض اور بیاض۔ اور باہم متضاد جیسے بیاض و سواد

وہ اس سوال کے جواب میں کہ "کیا اللہ تعالیٰ ایسے چھٹے حاسہ کو پیدا کرنے پر قادر ہے، جو ایسے محسوسات کا ادراک کر سکے جن کے بارہ میں ہمیں کچھ علم نہیں"، کہا کرتا تھا کہ یہ صحیح ہے کہ ہم ایسے محسوس کے بارہ میں کوئی علم نہیں رکھتے۔ مگر مجاورت، مداخلت اور اتصال کے ذریعہ اس کی نوعیت متعین کی جا سکتی ہے۔ اور اس صورت میں اس کا تعلق حواس خمسہ ہی سے ہوگا، چھٹے حاسہ سے نہیں۔ جیسے حاسہ بصر کا تعلق مثلاً حاسہ بصر سے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲)

الجاحظ کا خیال ہے کہ اس کے حلقے کے لوگوں میں اس بارہ میں اختلافِ رائے ہے کہ طرق حواس کیا ہیں۔ یہ کن شوائب سے دوچار ہوتے ہیں اور موانع کی تفصیل کیا ہے؟

چنانچہ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ جس چیز نے قوتِ سامعہ کو رنگ کے احساس سے باز رکھا ہے وہ ظلمت و تاریکی کی ایک قسم ہے، جو اس رنگ کے احساس سے تو روکتی ہے لیکن آواز کے ادراک سے نہیں روکتی۔ اسی طرح جو شے آنکھ کو ادراک صوت سے باز رکھتی ہے، وہ جنس زجاج سے متعلق ایک شائبہ ہے۔ جو ادراک صوت سے تو باز رکھتا ہے مگر رنگ اور لون کے احساس سے باز نہیں رکھتا

الجاحظ کا کہنا ہے کہ ان لوگوں نے اسی اصول کی روشنی میں موانع میں جو اختلاف رونما ہے، یا ادراک و احساس کے جو مختلف طرق ہیں ان کی وضاحت کی ہے

الجاحظ ان کے علاوہ کچھ اور لوگوں کے مسلک کی توجیہہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے کہ ان کے نقطۂ نظر سے منہ جو مختلف مزوں سے دوچار ہوتا ہے، اور خوشبو یا آواز و صوت کا ادراک نہیں کر پاتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر طعم و ذوق کے شوائب کا غلبہ ہے۔ دوسری چیزوں کا نہیں۔ کیونکہ یہ سب مقدار میں کم ہیں۔ لہٰذا بے اثر اور ممنوع ہیں۔ اور ہر ہر قوت غالب اثرات ہی کے تابع ہے۔ چنانچہ سمع پر شوائب صوت کا غلبہ ہے۔ اور ناک پر ایسے شوائب کا استیلا ہے جن کا تعلق خوشبو سے ہے

الجاحظ کے نزدیک کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جو اس توجیہہ سے متفق نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے آنکھ اس بنا پر رنگ اور لون کا ادراک کر پاتی ہے، اور ذوق، خوشبو، آواز کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ادراک سے قاصر ہے۔ کیونکہ ان چیزوں میں رنگ یا لون کی مقدار کم ہے۔ اور اگر کہیں ان چیزوں میں "لونیت" وافر مقدار میں پائی جاتی تو ایسا تو ایسا تمانع واقع ہوتا کہ رنگ کا مخصوص تصور ہی ختم ہو جاتا کیونکہ الوان کی کثرت ہی تو دوسرے ادراکات سے بصر کو روکتی ہے۔ یہی حال قوتِ ذائقہ، شامہ اور سامعہ کا ہے

الجاحظ کی یہ رائے ہے کہ قیاس واستدلال کی یہ صورت النظام کے اصولوں کے عین مطابق ہے۔ النظام پہلی دو توجیہات کو زیادہ قرینِ عقل قرار دیتا تھا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳)

حرکات، سکون اور افعال کے بارہ میں اختلاف

الاصم کا کہنا ہے کہ میرے نزدیک تو صرف ایک جسم طویل و عریض اور عمیق ہی ثابت ہے۔ اس لیے حرکت بھی جسم ہی ہے۔ اور سکون بھی جسم ہی کی صورت ہے۔ اسی طرح فعل، قیام، قعود وغیرہ سب جسم ہی کی صف میں داخل ہیں۔ اجتماع، افتراق، رنگ، آواز اور طعم و ذوق اور بو وغیرہ اجسام ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ بعض اہل نظر کا قول ہے کہ الاصم کو حرکت و سکون یا رنگ وغیرہ کا علم بربنائے بداہت حاصل تھا اگرچہ وہ ان کو جسم کے علاوہ اور کچھ نہیں سمجھتا تھا۔ چنانچہ اس سے یہ عقیدہ مروی ہے کہ وہ حرکت و سکون اور تمام اعمال کو جسم ہی کے قبیل سے گردانتا تھا۔ لیکن یہ بات مروی نہیں کہ وہ سرے سے حرکت، سکون یا قیام و قعود اور فعل کا قائل ہی نہیں تھا

جن لوگوں کی الاصم کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ وہ اعراض کا قائل نہیں تھا۔ وہ اس سے اس رائے کو البتہ نقل کرتے ہیں کہ حرکت و سکون، قیام و قعود یا اجتماع و افتراق کا وجود ثابت نہیں۔ اسی طرح باقی اعراض بھی اس کے نزدیک ثابت نہیں

ہشام بن الحکم کا قول ہے۔ حرکات اور قیام و قعود، ارادہ کراہت، اطاعت و معصیت اور وہ تمام افعال جن کو ماننے والے ثابت شدہ حقیقت قرار دیتے ہیں، اعراض ہیں اور جسم کی صفات ہیں۔ جو نہ جسم ہیں اور نہ غیر جسم۔ جسم اس بنا پر نہیں ہیں کہ ان میں تغائر و تناہی ہے۔ یہ رائے بعض متقدمین سے بھی مروی ہے۔ جو اس معاملہ میں ہشام کے ہم نوا تھے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہشام ان کو اعراض تو سمجھتا تھا مگر انھیں غیر جسم نہیں قرار دیتا تھا

ہشام سے یہ بات بھی مروی ہے کہ وہ صفاتِ انسانی کو اشیاء نہیں مانتا تھا۔ کیونکہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے نزدیک اشیاء کا اطلاق اجسام پر ہوتا ہے۔ اس کا یہ خیال تھا کہ صفات کا تعلق معانی سے ہے۔ اشیاء سے نہیں۔

زرقان نے ہشام بن الحکم کا یہ مذہب نقل کیا ہے کہ وہ حرکت کو تو معنی سمجھتا تھا لیکن سکون کو معنی نہیں سمجھتا تھا۔ اور اگر یہ روایت صحیح نہ ہو جب بھی بعض متقدمین سے یہ روایت منقول ہے۔ کہ یہ عالم بیک وقت ساکن و متحرک ہے۔ اور یہ کہ حرکت کا تو معنی میں شمار ہوتا ہے، سکون کا نہیں۔ ابو عیسیٰ نے اس روایت کو طبیعیین کی طرف منسوب کیا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کی رائے ہے، جن میں ابوالہذیل، ہشام، بشر بن المعتمر، جعفر بن حرب اور الاسکافی وغیرہ شامل ہیں۔ کہ حرکت، سکون، قیام، قعود، اجتماع و افتراق، طول و عرض، رنگ و طعم، بو، آواز، سکوت، اطاعت، معصیت، کفر، ایمان اور تمام افعال انسانی مع حرارت و برودت، یبوست، یا تری اور خشونت یا نعومت کے اعراض ہیں جو جسم سے مختلف ہیں

(۴) ضرار بن عمرو، کا یہ موقف ہے کہ الوان، مزے، بو، حرارت و برودت، اور رطوبت و یبوست یا وزن اجسام ہی کے اجزا اور حصے ہیں جو علیٰ سبیل التجاور پائے جاتے ہیں۔ استطاعت و حیات کے بارہ میں بھی اس کا یہی موقف ہے

اس کی یہ رائے تھی کہ حرکت و سکون اور تمام افعال جو اجسام سے صادر ہوتے ہیں اعراض ہیں اجسام نہیں ہیں۔ تالیف سے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ جسم ہی کا بعض حصہ ہے

اس کے علاوہ اجسام کے بارہ میں اس کے ہم نوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے تھی کہ تالیف و اجتماع یا افتراق و استطاعت جسم سے مختلف حقائق ہیں

(۵) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ سیاہی، سیاہ رنگ سے علیحدہ شے ہے۔ اسی طرح شیرینی میٹھی شے سے مختلف ہے اور حموضت یا ترشی اور شے ہے اور ترش اور شے۔ یہ لوگ رنگ اور شئے رنگین کو دو مختلف چیزیں قرار نہیں دیتے۔ اسی طرح مزہ اور مزیدار شے میں تفریق روا نہیں رکھتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶) زرقان نے جہم بن صفوان کے اس مذہب کو نقل کیا ہے کہ حرکت جسم ہے اور یہ محال ہے کہ اس کو جسم کے علاوہ کوئی اور چیز سمجھا جائے۔ کیونکہ غیر جسم ہونا اللہ سبحانہٗ کی صفت ہے لہذا کسی شے کو اس مفہوم میں اللہ تعالیٰ کا شریک نہیں ہونا چاہیے۔

(۷) الجواليقيه اور "شیطان الطاق" سے مروی ہے کہ حرکات کا تعلق مخلوق کے افعال سے ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس مخلوق کو فعل کا مکلف ٹھہرایا ہے۔ اور یہ کہ نتیجہ فعل یا مفعول وہی چیز ہو سکتی ہے جو طول، عرض اور عمق سے متصف ہو، اور جس میں یہ ابعاد ثلثہ نہ پائے جائیں وہ نتیجہ فعل یا مفعول نہیں ہو سکتا

(۸) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کے تمام افعال حرکات ہیں۔ اور اعراض کے قبیل سے ہیں۔ سکون کے معنی از روئے لغت یہ ہیں کہ ایک شے، دو زمانوں میں ایک ہی جگہ اعتماد پذیر رہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ حرکت کی ضد ہے۔ اس کی رائے میں اعتماد پذیری کی تمام شکلیں، اور اکوان سب حرکات ہی سے تعبیر ہیں۔ یعنی حرکت دو طرح کی ہے۔ ایک وہ جو اعتماد پذیری کی صورت میں ہو۔ اور ایک وہ جو انتقال کی شکل میں ہو۔ اس کا عقیدہ ہے کہ حرکات کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے۔ اور یہ کہ ایک ذات ایک ہی وقت میں دو مختلف فعل انجام نہیں دے سکتی۔ النظام سے جو عقیدہ مروی ہے وہ یہ ہے کہ طول اور طویل یا عرض اور عریض ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ یہ الوان، ذوق، مزہ سے متصف اشیاء کے اثبات کا قائل تھا۔ اسی طرح بو، آواز، الم، حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست کے وجود کو تسلیم کرتا تھا۔ اور ان سب کو لطیف قسم کے اجسام قرار دیتا تھا۔ اس کا یہ بھی خیال تھا کہ رنگ، مزہ اور بو کا حیز و مکان ایک ہی ہے۔ کیونکہ لطیف اجسام کے لیے ممکن ہے کہ ایک ہی حیز و مکان میں حلول پذیر ہو سکیں۔ یہ حرکت کے سوا اور کسی عرض کا قائل نہیں تھا

(۹) معمر کا قول ہے کہ ساری کائنات ساکن ہے اور کائنات کے بعض مظاہر کو جو متحرک کہا جاتا ہے، تو محض لغت کی رو سے ورنہ حقیقت میں پورا عالم ساکن ہے۔ اس کا یہ مذہب تھا کہ الوان، مزے، بو، آواز، حرارت، برودت اور رطوبت و یبوست

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کا وجود ثابت ہے۔ جو جسم کے علاوہ ہیں

(۱۰) عباد بن سلیمان اعراض کے اثبات کا قائل تھا۔ یہ اعراض کو جسم کے علاوہ قرار دیتا تھا۔ اس سے جب کوئی پوچھتا کہ آیا سواد اور اسود میں فرق ہے تو جواب میں سکوت اختیار کرتا اور کہتا کہ میں جب یہ کہتا ہوں کہ کوئی شے متحرک ہے، تو اس سے میری مراد یہ ہوتی ہے کہ یہاں دو چیزیں پائی جاتی ہیں۔ ایک جسم اور ایک حرکت۔ اس بنا پر یہ کہنا کسی طرح بھی قرین صواب نہیں کہ حرکت غیر جسم ہے

(۱۱) مادیت کے ہم نواؤں کا یہ موقف ہے کہ اجسام عناصر اربعہ سے ترکیب پذیر ہیں۔ عناصر اربعہ یہ ہیں، حرارت، برودت، رطوبت اور یبوست۔ اور یہ سب اجسام ہیں۔ یہ لوگ ان عناصر کے علاوہ اور کسی چیز کے قائل نہیں۔ لہٰذا ان کے نزدیک حرکات کا کوئی وجود نہیں۔ رنگ، مزہ اور بو وغیرہ کو یہ انھیں عناصر اربعہ کا کرشمہ تصور کرتے ہیں

(۱۲) انہی میں بعض کی یہ رائے ہے کہ اجسام بلاشبہ عناصر اربعہ پر مشتمل ہیں لیکن حرکات کا بھی وجود ہے۔ اس کے علاوہ یہ کسی اور عرض کے قائل نہیں۔ رنگ، مزہ اور بو کے بارہ میں ان کا یہ خیال ہے کہ یہ عناصر اربعہ ہی کے قبیل سے ہیں

(۱۳) بعض کا خیال ہے کہ اجسام عناصر اربعہ ہی سے بنے ہیں لیکن ان کے علاوہ ایک روح بھی ہے جو اجسام میں جاری و ساری ہے۔ یہ ان پانچ اشیاء کے علاوہ اور کسی چیز کے قائل نہیں۔ حرکات ان کے نقطۂ نظر سے اعراض ہیں

(۱۴) بعض ابطال اعراض کے قائل ہیں یہ حرکت و سکون کے علیحدہ وجود کو نہیں مانتے سیاہی اور سیاہ شے کو یہ ایک ہی حقیقت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اسی طرح سپیدی اور تمام دوسرے الوان کے بارہ میں ان کی رائے ہے کہ ان میں اور ان کے ہدف میں کوئی فرق نہیں۔ یہی رائے ان کی حلاوت، حموضت اور تمام مزوں کے متعلق ہے۔ جو اور حرارت کو بھی یہ عین ہدف قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح رطوبت اور یبوست کے معنی ان کے نزدیک مرطوب اور یابس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زندگی سے متعلق بھی ان کا یہی عقیدہ ہے کہ اس سے مراد زندہ کے ہیں۔ حرکت سے متعلق ان میں دو گروہ ہیں۔ ایک وہ ہے جو اثبات حرکت کا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

قائل ہے اور اس کو جسم کے علاوہ شے قرار دیتا ہے۔ دوسرا گروہ سوا اجسام کے اور کسی عرض کا سرے سے قائل ہی نہیں

(۱۵) ثنویت کے بعض حامیوں سے یہ رائے منقول ہے کہ تمام اجسام ظلمت و نور سے بنے ہیں۔ اور ان میں ہر ایک پانچ اقسام پر مشتمل ہے۔ جو یہ ہیں، سواد، بیاض، صفرہ، خضرہ اور حمرہ۔ ان کے نزدیک جسم کے یہی معنی ہیں کہ وہ کسی نہ کسی لون یا رنگ کا مظہر ہو۔ اعراض کے یہ قائل نہیں

(۱۶) ثنویت کے بعض ہم نوا یہ کہتے ہیں کہ اجسام بلاشبہ نور و ظلمت کے دو گونہ عناصر سے بنے ہیں۔ لیکن ان میں ایک خالص سواد ہے اور دوسرا خالص بیاض۔ خالص بیاض نور ہے اور خالص سواد ظلمت۔ اور باقی تمام رنگ انہی دو رنگوں کے امتزاج کے رہین منت ہیں۔ یہ لوگ اعراض کے قائل نہیں

(۱۷) ابو عیسیٰ الوراق نے ثنویت کے قائلین سے مختلف آراء نقل کی ہیں۔ چنانچہ ان میں کے بعض تو حرکت و سکون اور افعال وغیرہ اعراض کے وجود کو جسم کے علاوہ تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ان کو جسم ہی کی صفات سمجھتے ہیں جو نہ عین جسم ہیں اور نہ غیر جسم اور بعض مطلقاً ابطال اعراض کے حامی ہیں، جو یہ سمجھتے ہیں کہ حرکت، سکون یا فعل کا وجود ظلمت و نور ہی کا کرشمہ ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴)

رنگ کے بارہ میں اختلاف۔ کیا یہ اور مزہ ایک ہی شے ہیں یا یہ اس سے مختلف ہے۔ اور کیا مزہ اور بو ایک ہی شے ہیں یا اس سے مختلف ہے ؟

(۱) رنگ سے متعلق کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہی مزہ ہے، وہی بُو ہے، وہی آواز ہے اور وہی بُو ہے۔ اسی نوع کی رائے ان کی سمع، بصر اور قوتِ ذائقہ اور شامہ کے بارے میں ہے۔ یہ دیصانیہ ہیں۔

(۲) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ رنگ مزہ سے علٰحدہ ایک شے ہے۔ اسی طرح مزہ اور بو میں فرق ہے۔ اور دونوں میں نوعیت کا اختلاف ہے۔ اور اسی انداز سے بو اور آواز دو مختلف حقیقتوں کا نام ہے۔ اکثر اہل نظر اس عقیدہ کے حامل ہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۵)

جو لوگ اثباتِ حرکات کے قائل ہیں اور انھیں اجسام کے علاوہ اعراض قرار دیتے ہیں ان میں اس بات پر اختلاف ہے کہ کیا ان میں تشابہ پایا جاتا ہے یا نہیں۔ اور کیا ان کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے یا اجناسِ مختلفہ سے ہے؟ یا یہ کہ یہ سرے سے اجناس ہی نہیں؟

(۱) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ حرکت اور حرکت میں تشابہ نہیں ہوتا۔ اور نہ ایک عرض دوسرے عرض سے مشابہت رکھتا ہے۔ اس لیے کہ دو متشابہ چیزوں میں وجہ اشتباہ کا ہونا ضروری ہے۔ ہاں یہ البتہ کہا جاتا ہے کہ حرکت، حرکت کی طرح ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان حرکت پر قادر ہے۔ اور اگر انسان ایک حرکت انگیز کرتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا رخ دائیں جانب رہتا ہے، تو یہ حرکت دائیں جانب کی حرکت کہلائے گی۔ اور اگر اس حرکت کی جہت بائیں جانب ہو گی، تو اس حرکت کو بائیں جانب کی حرکت قرار دیں گے۔ تمام جہات کے بارہ میں اس کی یہی رائے ہے۔ کیونکہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دائیں جانب کی حرکت تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک حرکت اور ایک اس کا رخ۔ اسی طرح جب ہم بائیں جانب کی حرکت کا تذکرہ کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم دو چیزوں کا اثبات کر رہے ہیں۔ ایک حرکت کا اور ایک بائیں جانب کا

حرکات اس کے نزدیک غیر مادّی ہیں۔ اس طرح سکون بھی اس کے ہاں غیر مادّی ہے۔ اس کے نقطۂ نگاہ سے یہ بات صحیح نہیں کہ ایک شخص پہلے ہی مرحلہ میں متعدد حرکات انگیز کر سکے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہاں وہ حرکت وسکون پر البتہ قادر ہے۔ . . . . . اس کے نزدیک ایک حرکت ضروری نہیں کہ دوسری حرکت کے خلاف ہو۔ اسی طرح یہ اس بات کا بھی قائل نہیں کہ اعراض میں اختلاف رونما نہیں ہوسکتا، کیونکہ کسی بھی وجہ اختلاف سے دو چیزیں ایک دوسری سے مختلف ہوسکتی ہیں۔ جس طرح کہ کسی بھی اشتراک سے دو چیزیں باہم اشتراک قائم رکھ سکتی ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ ایک شے دوسری شے سے ذاتی طور پر مختلف ہوسکتی ہے۔ اسی طرح ان میں تشابہ اور توافق ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں ابو الہذیل یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ اس عالم کے مخالف ہے

(۲) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کی حرکات وافعال کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے، اور حرکات اجسام نہیں۔ اور ایک جنس دو متناقض فعل انجام نہیں دے سکتی۔ جس طرح کہ آگ سے توقع نہیں کی جاسکتی کہ وہ تبرید اور حرارت کے دو مختلف النوع تاثرات پیدا کرے گی۔

اس کا خیال ہے کہ تصاعد اور انحدار ایک جنس ہیں۔ یمین وشمال ایک جنس ہے۔ اطاعت معصیت، اور کفر وایمان ایک جنس ہے۔ اور صدق وکذب کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے

(۳) کچھ لوگوں کا یہ مسلک ہے کہ حرکات مختلف اجناس سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور یہ ایک دوسری سے مختلف ہیں۔ چنانچہ کسی شے کا جہت یمین میں ہونا، جہت شمال کی ضد ہے۔ قیام، قعود کی ضد ہے۔ تقدم تاخر کی ضد ہے۔ تصاعد انحدار کی ضد ہے۔ اور یہ متضاد اعراض کئی پہلوؤں سے مختلف ہیں۔ کہیں اختلاف ذاتی ہے جیسے سواد وبیاض۔ کہیں علت کی وجہ سے ہے۔ اور کہیں محض اختلاف ہے جو نہ ذاتی ہے اور نہ کسی علت کی وجہ سے ہے جیسے یمین وشمال میں ہونا۔ حرکت وسکون ان کے ہاں اجسام واکوان کے قبیل سے نہیں۔ اور انسان اس بات پر قادر ہے کہ فعل کے دوسرے مرحلہ میں سکون کو انگیز کرسکے یا علیٰ سبیل البدل حرکات متضادہ انجام دے سکے۔

ان لوگوں کی رائے میں اطاعت ومعصیت ایک ہی جنس سے متعلق ہیں اور نہ ان کا معاملہ اس طرح کا ہے جیسے مثلاً ایک ہی سمت میں دو حرکتیں فرض کی جائیں جن میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ایک مامور بہ ہونے کی وجہ سے اطاعت ہو، اور دوسری منہی عنہ ہونے کی وجہ سے معصیت قرار پائے۔ اس طرح گویا اطاعت و معصیت میں ایک طرح کا فرق بھی ہے، اور ایک طرح کا جنسی اشتراک بھی۔ اور فاعل واحد، متعدد و متضاد افعال انجام دے سکتا ہے۔

اس مسلک کے حامی کا کہنا ہے کہ اعراض میں باہمی تشابہ ہو سکتا ہے۔ جیسے دو سواد یا دو بیاض۔ دونوں یکساں نوعیت کے حامل ہیں۔ لہٰذا دونوں میں مابہ الاشتراک فرض کیا جا سکتا ہے۔ جواہر میں بھی اشتراک و تشابہ پایا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ اعراض میں ذاتی اختلاف ہو جیسے سواد و بیاض میں ہے

اسی رائے کے حامی کا پہلے یہ خیال تھا کہ اگر ایک شخص ایک جگہ چلنے میں جہت یمین اختیار کرتا ہے اور دوسری جگہ بھی اسی سمت کی طرف ہو لیتا ہے تو دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہو گا۔ اس کے بعد اس نے اس خیال سے رجوع کر لیا۔ اور یہ رائے قائم کی کہ دو مختلف جگہوں میں ایک ہی سمت اختیار کرنا۔ اختلاف مکان کی وجہ سے نسبت تضاد کا حامل ہے۔ کیونکہ کسی شخص کا ایک مکان میں ہونا، دوسرے مکان میں ہونے سے قطعی مختلف ہے

یہ شخص اس بات کا قائل نہیں تھا کہ دو متفق اور متشابہ چیزوں میں اشتراک و تشابہ غیر ذاتی وجہ سے ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک متفق اور متشابہ اشیاء میں اشتراک ذاتی نوعیت کا ہوتا ہے۔ یہ مسلک محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا ہے

(۴) بعض متکلمین کی رائے ہے کہ اعراض میں تشابہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اعراض میں ذاتی نوعیت کا اختلاف بھی ممکن ہے۔ اسی طرح اجسام بھی متشابہ اور متخالف ہو سکتے ہیں۔ یہ بغدادی اہل کلام الخیاط وغیرہ کی رائے ہے

بغدادی مدرسۂ فکر کے معتزلہ کی رائے ہے کہ اطاعت معصیت کے جنس سے نہیں۔ اسی طرح کفر اور ایمان یا حرکت و سکون کی جنس ایک نہیں۔

(۵) حسین النجار اور اس کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ تمام اشیاء جو حادث ہیں ایک دوسرے سے متشابہ ہو سکتی ہیں۔ جواہر ہوں چاہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اعراض۔ لیکن تشابہ کی یہ نوعیت مخلوق اور مخلوق کے مابین ہوگی۔ مخلوق اور غیر مخلوق کے مابین نہیں۔ کیونکہ اگر ایسا ہونا ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق اور خالق میں بھی تشابہ پایا جاسکتا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۶)

سکون وحرکت کے معانی کے بارہ میں متکلمین میں اختلاف اور یہ کہ سکون وحرکت کا جسم میں محل کون ہے؟ مکان اول یا ثانی؟

کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ حرکت کا وہی معنی ہے جو سکون کا ہے اور حرکات تمام اعتمادات سے تعبیر ہیں۔ جن میں کچھ تو انتقال پذیر ہوتی ہیں، اور کچھ انتقال پذیر نہیں ہوتیں۔ یہ 'النظام' کی رائے ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ جسم جب ایک مکان سے حرکت کرکے دوسرے مکان تک پہنچتا ہے، تو اس حرکت کا تعلق اس پہلے مکان سے ہوتا ہے کہ جہاں سے حرکت کا آغاز ہوا۔ دوسرے مکان میں سکون ہوتا ہے۔ اور پھر اس دوسرے مکان سے حرکت کا آغاز ہوتا ہے

(۲) محمد بن شبیب حرکت وسکون دونوں کے اثبات کا قائل تھا۔ اور ان کو مادی وجسمانی قرار دیتا تھا۔ اس کے نزدیک جسم وماده حرکت وسکون کی دو گونہ صفات سے متصف ہوسکتا ہے۔ مثلاً انسان جب حرکت کرکے ایک مکان سے دوسرے مکان تک رسائی حاصل کرتا ہے تو پہلے مکان میں یہ اعتماد پذیر ہوتا ہے، اور یہی اعتماد پذیری حرکت کے سبب مکان ثانی میں سکون اور ٹھہراؤ کا سبب بن جاتی ہے۔ اور حرکت یا زوال وانتقال کا اس پر اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب یہ مکان ثانی تک رسائی حاصل کرلیتی ہے۔ اس لیے کہ اہل لغت ہر اس جسم پر جو ایک مکان کو چھوڑ رہا ہو، متحرک کا اطلاق نہیں کرتے جب تک کہ زوال وانتقال کی یہ صورت دوسرے مکان تک رسائی حاصل نہ کرے۔ لہذا معنی حرکت اس میں اس وقت ابھرا، جب کہ انسان مکان اول میں تھا۔ اور انتقال وزوال

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کا اطلاق اس پر اس وقت ہوا جب یہ مکان ثانی تک پہنچا۔ اس لیے کہ لغت میں اس اطلاق کی گنجائش پائی جاتی ہے، اور ہم مجبور ہیں کہ اسی زبان میں گفتگو کریں کہ جو عوام میں رائج ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مکان ثانی میں سکون حرکت سے بدل جائے، اور تیسرے مکان کی بہ نسبت سکون کہلائے

(۳) معمر کا قول ہے۔ سکون کے معنی یہ ہیں کہ وہ کون (جسم و مادہ) کا نام ہے اور کون سکون کے مترادف ہے۔ اور سکون کون کے۔

(۴) ابو الہذیل کا مذہب یہ ہے کہ حرکات و سکون غیر جسمانی ہیں۔ اور حرکت کا مفہوم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب ایک جسم ایک مکان سے تجاوز کر کے دوسرے مکان تک پہنچتا ہے۔ یعنی مکان ثانی میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ حرکت کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے مکان اوّل سے نکلی یا منتقل ہوئی ہے۔ اور دوسرے مکان تک پہنچی ہے۔ اس طرح گویا حرکت دو مکانوں کو محیط اور دو زمانوں کو گھیرے ہوئے ہے۔ جب کہ سکون کے لیے تنہا دو زمانوں کا ہونا ضروری ہے

(۵) عباد کا کہنا ہے کہ حرکات کا تعلق تماسات یا اجسام سے ہے۔ اور حرکت کے معنی ایک جگہ کو چھوڑ دینے کے ہیں

(۶) بشر بن المعمر کا موقف ہے کہ حرکت نہ تو مکان اول میں ابھرتی ہے اور نہ مکان ثانی میں۔ بلکہ وہ نام ہے اس انتقال کا جو مکان اوّل و ثانی کے مابین واقع ہوتا ہے۔

(۷) الجبائی کا کہنا ہے کہ حرکت و سکون اکوان و اجسام میں سے ہیں۔ اور حرکت کے معنی زوال یا کوئی جگہ چھوڑ دینے کے ہیں۔ لہٰذا حرکت کا اطلاق زوال ہی پر ہونا چاہیے۔ انتقال پر نہیں۔ اور حرکت معدوم کو معدوم ہونے سے پہلے زوال سے تعبیر کرتے ہیں۔ انتقال سے نہیں۔ میں نے (یعنی مصنف نے) اس سے پوچھا کہ تم حرکت کو انتقال سے کیوں تعبیر نہیں کرتے جس طرح کہ اس کو زوال سے تعبیر کرتے ہو۔ اس نے کہا اس لیے کہ فرض کرو ایک رسی چھت کی کسی کڑی سے بندھی ہے۔ اور اس کو کوئی شخص ہلا رہا ہے۔ اس صورت میں حرکت کی اس نوعیت کو میں زوال سے تو تعبیر کروں گا۔ کیونکہ یہ رسی بار بار اپنی جگہ چھوڑ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رہی ہے، انتقال سے تعبیر نہیں کر سکتا۔ اس پر میں نے دوبارہ یہ دریافت کیا کہ ہم یوں کیوں نہ کہیں کہ رسی فضا کے ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقل ہو رہی ہے آخر اس میں کیا قباحت ہے۔

اس سوال کا وہ ایسا کوئی جواب نہ دے پایا۔ جس سے دو صورتوں میں فرق نمایاں ہو سکے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۷)

متکلمین کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کسی شے کو اس کے ذاتی وصف کی بنا پر متصف ٹھہرایا جاتا ہے یا کسی علت کی بنا پر اور یہ کہ نیکی میں خوبی ذاتی ہے یا کسی علت کی وجہ سے ہے؟

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر وہ معصیت جس کے جواز کا اللہ سبحانہ حکم دے سکتا ہے مگر نہیں دیا۔ اس بنا پر معصیت ہے کہ اللہ نے اس سے باز رہنے کا حکم دیا ہے۔ اور ہر وہ معصیت جس کے جواز کی اللہ تعالیٰ اجازت نہیں دے سکتا ایسی معصیت ہے جس کو ذاتی یا فی نفسہٖ معصیت قرار دینا چاہیے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کے معاملہ میں جہل و نادانی اختیار کرنا۔ یا ایسا عقیدہ رکھنا جو اس کی شایانِ شان نہیں۔ اسی طرح ہر وہ نیکی جو فی نفسہٖ نیکی ہے جس کے خلاف اللہ تعالیٰ حکم صادر نہ فرما سکے۔ یہ النظام کا قول ہے۔

(۲) الاسکافی کا کہنا ہے کہ ہر ہر اطاعت فی نفسہٖ حسن ہے، اور ہر ہر برائی فی نفسہٖ قبیح ہے۔ ان کا کسی بیرونی علت سے کوئی تعلق نہیں۔

میرا خیال ہے الاسکافی اطاعت سے متعلق یوں کہتا تھا کہ وہ فی نفسہٖ اطاعت ہے، اسی طرح معصیت کے بارہ میں اس کی رائے تھی کہ معصیت فی نفسہٖ معصیت ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اطاعت اس بنا پر اطاعت ہے کہ اللہ نے اس کا حکم دیا ہے اس لیے نہیں کہ یہ فی نفسہٖ اطاعت ہے۔

(۴) بعض حضرات کا کہنا ہے کہ اللہ کی اطاعت اس بنا پر اطاعت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے چاہا اور پسند کیا ہے۔ اور معصیت اس وجہ سے معصیت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

برا سمجھا ہے۔

(۵) بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ ہر ایک شے جو کسی وصف سے متصف ہوتی ہے تو ذات کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ یہ لوگ اعراض و صفات کو نہیں مانتے۔

(۶) کچھ اس رائے کو مانتے ہیں کہ ہر شے جو کسی وصف سے متصف ہوتی ہے تو کسی معنی کی بنا پر اور یہی معنی دراصل اس کا وصف ہوتا ہے۔ یہ ابن کلاب کی رائے ہے۔ یہ کہا کرتا تھا کہ ہر وہ معنی جس کے ساتھ کسی شے کو متصف ٹھہرایا جائے، اس کی صفت ہے۔

(۷) کچھ حضرات اس مسئلہ میں تقسیم کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ کبھی وصف ذاتی ہوتا ہے جیسے سواد و بیاض۔ یا مثلاً قدیم کے بارہ میں یہ کہا جائے کہ وہ قدیم ہے اور عالم ہے۔ اور کبھی یہ وصف علت کی بنا پر ہوتا ہے۔ جیسے متحرک و ساکن کہ حرکت و سکون کسی شے کا ذاتی وصف نہیں۔ ان کا یہ خیال ہے کہ صفات کے معنی اقوال یا کلام کے ہیں۔ مثلاً ہم اللہ تعالیٰ کے بارہ میں کہیں کہ وہ عالم اور قادر ہے تو صفات کی یہ نوعیت اسماء سے متعلق ہوگی۔ لیکن اگر اس کے بجائے ہم کہیں کہ وہ قدرت اور علم رکھتا ہے تو اس کو صفات کہیں گے اسماء نہیں۔ اور اگر ہم کسی وصف سے متعلق یہ کہیں کہ یہ "شے" ہے تو یہ اسم کہلائے گا۔

(۸) بعض کے نزدیک مسئلہ کی تقسیم اس طرح ہے کہ بعض اشیاء میں وصف ذاتی ہوتا ہے جیسے سواد و بیاض میں اور بعض میں علت کی بنا پر۔ جیسے مثلاً ساکن و متحرک میں۔ تیسری قسم وہ ہے جس میں وصف نہ ذاتی ہوتا ہے اور نہ کسی علت کی بنا پر جیسے مثلاً محدث۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۸)

اعراض باقی رہتے ہیں یا نہیں

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی بھی عرض دو زمانوں میں جوں کا توں باقی نہیں رہتا۔ کیونکہ اس طرح کہ بقاء کی دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو یہ بقاء ذاتی ہوگا اور یا پھر اس شے میں بقاء بمر آئے گا۔ پہلی صورت اس لیے ناممکن ہے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ کوئی شے حالت حدوث میں بقاء و قیام سے متصف ہو۔ دوسری صورت میں یہ استحالہ پایا جاتا ہے کہ شئے محتمل اعراض نہیں۔ اس رائے کے ماننے والوں میں احمد بن علی الشطوی ابوالقاسم البلخی اور محمد بن عبداللہ بن مملک الاصبہانی ہیں۔

ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے مزا، بو، حیات، قدرت، عجز، موت، کلام اور آواز وغیرہ اعراض ہیں۔ اور یہ دو زمانوں میں جوں کے توں نہیں رہتے۔ ان کے نزدیک اعراض پائے جاتے ہیں۔ لیکن دو زمانوں میں ایک ہی صورت میں باقی نہیں رہتے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اعراض کے معنی حرکات کے ہیں۔ اور کوئی بھی حرکت دو زمانوں میں ایک ہی کیفیت کے ساتھ قائم نہیں رہتی۔ یہ "النظام" کا قول ہے۔

(۳) "ابوالہذیل" کا یہ موقف ہے کہ اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس میں بقاء دو زمانوں تک وسعت پذیر رہتی ہے۔ اور دوسری وہ جس میں بقاء دو زمانوں تک وسعت پذیر نہیں رہتی۔ تمام حرکات کا تعلق دوسری قسم سے ہے۔

سکون کا تعلق بقاء اور عدم بقاء دونوں سے ہے۔ اہل جنت کا سکون باقی رہنے والا ہے۔ اسی طرح ان کے اکوان و اجسام باقی رہنے والے ہیں۔ لیکن ان کی حرکات میں انقطاع و انقضاء کا سلسلہ جاری رہے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

الوان کے بارہ میں اس کی رائے یہ ہے کہ یہ بھی باقی رہنے والوں میں ہیں۔ یہی حال طعم و ذوق، کی مخصوص نوعیت کا اور بو یا زندگی اور قدرت کا ہے۔ کہ یہ بھی ایسی بقاء سے متصف ہیں جو مکانی نہیں۔ اس کی رائے میں بقاء کا تعلق اللہ تعالیٰ کے اس حکم سے ہے ابق (تم باقی رہو)۔ جسم بھی انہی معنوں میں باقی ہے، اور اعراض انہی معنوں میں باقی ہیں۔ الام و قدرت کو "النظام" باقی رہنے والی صفات قرار دیتا ہے۔ یعنی اہل جنت کے لذات اور اہل جہنم کے آلام

(۴) محمد بن شبیب کا قول ہے کہ حرکات کو بقا نہیں۔ اور اسی طرح سکون کو بقا نہیں۔

(۵) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا کہنا ہے کہ حرکات کے لیے بقاء نہیں۔ اور سکون کی دو قسمیں ہیں۔ ایک سکون حیوانات کا ہے، اور ایک جمادات کا۔ سکون کی وہ نوعیت جس کا تعلق حیوانات کے افعال نفسی سے ہے ان کے لیے بقاء نہیں۔ جمادات کا سکون البتہ باقی رہنے والا ہے۔ رنگ، مزہ، بو، زندگی، قدرت، اور صحت اس کے نقطۂ نظر سے باقی رہنے والے اعراض ہیں۔ الجبائی کا قول ہے کہ وہ اعراض جن کا تعلق حیوان کے افعال نفسی سے ہے، ان کے لیے بقا نہیں۔ اس کا یہ بھی قول ہے، باقی رہنے والے اعراض خود بخود باقی رہتے ہیں، بقاء حادث کی وجہ سے نہیں

اجسام کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے ہے کہ یہ بغیر بقاء حادث کے باقی رہنے والے ہیں۔ اسی انداز سے یہ بقاء کلام کو بھی جائز سمجھتا ہے

(۶) حرکت سے متعلق کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نہ تو اس کے لیے بقاء ثابت ہے نہ اعادہ

(۷) "ضرار بن عمرو" اور الحسین بن محمد النجار کا قول ہے کہ وہ اعراض جو جسمانی ہیں ان کا باقی رہنا محال ہے

ضرار اور الحسین النجار کا قول ہے کہ بقاء ان اجسام کے لیے ہے جن کے ابعاض اور حصص ہیں

"النجار" بقاء استطاعت کا قائل نہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق اجسام سے نہیں، غیر جسم سے ہے۔ اور یہ بات محال ہے کہ غیر جسمانی چیزیں دو زمانوں میں باقی رہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸) بشر بن المعتمر کا مسلک یہ ہے کہ سکون کے لیے بقا ہے، اور یہ اس وقت تک رہتی ہے جب تک کہ شے ساکن سکون کے مرحلہ سے نکل کر حرکت کے مرحلہ میں داخل نہ ہو جائے۔

اسی طرح سواد بھی باقی رہنے والی شے ہے۔ لیکن اسی وقت تک جب تک بیاض یا کوئی دوسرا رنگ اس کی جگہ نہیں لے لیتا۔ اسی نہج پر تمام اعراض کو قیاس کیا جائے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۹)

کیا اعراض فنا ہوتے ہیں ؟

(۱) کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ اعراض کے معاملہ میں ہمیں یہ نہیں کہنا چاہیے کہ فنا ہو سکتے ہیں، کیونکہ اگر ان کا فنا ہونا جائز قرار پاتا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ باقی بھی رہ سکتے ہیں۔

(۲) کچھ حضرات فنا بمعنی عدم کے قائل ہیں۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ جن اعراض کا باقی رہنا ممکن ہے، وہ فنا پذیر بھی ہو سکتے ہیں۔ اور جن کے لیے بقا ثابت نہیں، ان کے لیے فنا بھی ثابت نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۰)

کیا اعراض کے لیے بقا ثابت ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ ان کے لیے بقاء ہے یا نہیں۔

(۱) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اجسام کی بقاء کے ساتھ ان کی بقاء وابستہ ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ بقاء تو ہے مگر وہ اجسام کی رہینِ منت نہیں۔

(۳) کچھ لوگ اس کے قائل ہیں کہ اعراض باقی رہتے ہیں، مگر اس بقاء کی بدولت جو غیر مکانی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۱)

کیا اعراض فنا ہوتے ہیں ؟

اعراض کے فنا پذیر ہونے میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض فنا ہوتے ہیں مگر مکان میں نہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ ان کے لیے فنا تو ہے مگر غیر میں۔ مثلاً سواد اس وقت فنا ہوگا جب اس کی جگہ بیاض لے لے گا۔

(۳) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض خود بخود فنا ہوتے ہیں۔ کسی علحدہ وجہ فنا کے سبب سے نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۲)

اعراض واجسام کی رویت

کیا اعراض واجسام دکھائی دیتے ہیں۔ اس میں اختلاف ہے۔

(۱) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ اجسام دکھائی دیتے ہیں۔ اسی طرح حرکت، سکون، رنگ، اجتماع، افتراق، قیام، قعود، یا لیٹنا، ایسے اعراض ہیں جو نظر و بصر کی گرفت میں آتے ہیں۔ چنانچہ انسان اگر کوئی شے متحرک ہو تو حرکت کو دیکھتا ہے۔ اور اگر وہ رک جائے، اور حرکت نہ کرے تو سکون کو شے ساکن کی شکل میں دیکھتا ہے۔ یہی حال رنگ، اجتماع، افتراق، قیام، قعود وغیرہ کا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان جب کسی شے کو اس کے اعراض کے ساتھ دیکھتا ہے تو اس میں اور دوسری اشیاء میں جو فرق و امتیاز ہے اس کو واضح طور سے محسوس کرتا ہے۔

اس کا یہ خیال ہے کہ انسان حرکت و سکون کو لمس کے ذریعہ بھی محسوس کرتا ہے بعینہٖ جس طرح کہ وہ ان دونوں کو الگ الگ دیکھ سکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ شے جس کا تعلق جسمانیات سے ہے، انسان جب اس کو بذریعہ لمس محسوس کرتا ہے تو اس میں اور دوسری چیزوں میں جو فرق ہے اس کو محسوس کرتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اعراض کو بھی چھو لینا ممکن ہے۔ الوان کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ ان کو البتہ لمس کے ذریعہ محسوس نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ اسود و ابیض کو محض لمس کے ذریعہ معلوم نہیں کیا جاسکتا۔

(۲) الجبائی اجسام و اعراض کو دیکھ لینے کی حد تک تو "ابوالہذیل" سے اتفاق رائے رکھتا ہے لیکن اس بات کا قائل نہیں کہ اعراض کو لمس کے ذریعہ معلوم کیا جاسکتا ہے۔

(۳) بعض متکلمین نے حرارت و برودت تک کے متعلق یہ کہا ہے کہ ان کو محسوس تو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کرتے ہیں مگر لمس کے ذریعہ نہیں۔

(۴) النظام کا کہنا ہے کہ اعراض کو دیکھنا ناممکن ہے۔ ہم جو کچھ دیکھتے ہیں وہ کسی شے کا صرف رنگ ہوتا ہے۔ حرکت کو ہم بہرحال دیکھ نہیں پاتے۔

(۵) عباد بن سلیمان کا قول ہے۔ اعراض دکھائی نہیں دیتے۔ دیکھنے والا صرف اجسام دیکھتا ہے اور وہ بھی اس وقت جب نظر و بصر کا ہدف بنتے ہیں، جب ان میں جہت و بعد ہو۔ رنگ، حرکت یا سکون نظر و بصر کی گرفت میں نہیں آپاتے۔

(۶) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اجسام دکھائی نہیں دیتے۔ جو کچھ دکھائی دیتا ہے وہ صرف رنگ ہے، اور رنگ عرض ہے۔ یہ ابوالحسین الصالحی اور اس کے ہم نواؤں کا خیال ہے۔

(۷) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ رنگ اور رنگ کا ہدف دونوں دکھائی دیتے ہیں۔ البتہ حرکات، سکون اور باقی اعراض دکھائی نہیں دیتے۔

(۸) معمر کا قول ہے کہ صرف جسم کے اعراض نظر و بصر کی زد میں آتے ہیں اجسام نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۳)

کیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں ؟

اس بارہ میں متکلمین کا اختلاف ہے کہ آیا خلق شے کے معنی نفس شے کی تخلیق کے ہیں یا تخلیق غیر کے ہیں ۔

(۱) ابوالمذیل کا کہنا ہے کہ خلق شے جو تکوین شے سے تعبیر ہے ، اور چیز ہے اور نفس شے اور چیز ۔ خلق شے کا مطلب اللہ تعالیٰ کا ارادۂ تخلیق اور کلمہ کن ہے ۔ اور خلق شے ، شے مخلوق کے ہم قران ہے ۔ اور یہ ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو بغیر ارادہ کے پیدا کرے ۔ اور اس کے لیے کلمۂ کن استعمال نہ کرے ۔ ابوالمذیل کے نزدیک تخلیق عرض کے معنی بھی تخلیق غیر کے ہیں ۔ اور یہی حال تخلیق جوہر کا ہے ۔ اس کی یہ رائے ہے کہ تخلیق جو ارادہ اور کلمۂ کن سے تعبیر ہے غیر مکانی شے ہے ۔ اس کے نقطۂ نظر سے تالیف کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو مؤلف پیدا کرے ۔ طویل کے معنی یہ ہیں کہ کسی طویل شے کی تخلیق کرے ۔ اور رنگ کو پیدا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ کسی رنگین شے کو معرض وجود میں لائے ۔ اور اللہ تعالیٰ کا کسی شے کو عدم کے بعد پہلے پہل لباس وجود سے آراستہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فعل شے موجود سے مختلف ہے ۔ اسی انداز سے کسی شے کا اعادہ نفس شے سے مختلف ہے ۔ اعادہ کے معنی کسی شے کو فنا کے بعد وجود بخشنا ہے ۔ نیز اللہ کا ارادہ اور شے ہے اور ہدف ارادہ اور شے ۔ اسی طرح جب وہ کسی شے کے لیے ایمان کو موزوں قرار دیتا ہے تو یہ ارادہ اس کے عمل سے مختلف ہوگا ۔ ابوالمذیل اس بات کا قائل تھا کہ ابتدا ، خلق اور مخلوق میں فرق ہے ۔ اسی طرح اعادہ اور شے معاد میں فرق ہے ۔ اس کے نزدیک ابتدا کے معنی کسی شے کو اول اول پیدا کرنا ہے ۔ اور اعادہ کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

معنی کسی شے کو دوبارہ پیدا کرنے کے ہیں۔

(۲) ہشام الفوطی کا کہنا ہے کہ اس شے کی ابتدا جس کا اعادہ جائز ہے، اس شے کا غیر ہے، جو ابتدا کا ہدف ٹھہری۔ لیکن جن اشیاء کا اعادہ ناجائز یا ناممکن ہے ان میں اور ابتداء خلق میں کوئی فرق نہیں۔ اس کے نزدیک ارادہ سے مراد ہدف ارادہ ہے۔

(۳) عباد بن سلیمان سے جب پوچھا جاتا کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ خلق، مخلوق کا غیر ہے۔ تو وہ کہتا یہ ایہ بیان غلطی پر مبنی ہے۔ یہاں دراصل دو چیزیں ہیں۔ ایک فعل تخلیق اور ایک شے مخلوق۔ اس بنا پر کہنا یہ چاہیے کہ خلق شے اور ہے اور شے مخلوق اور۔ یہ یہ نہیں کہنا چاہیے کہ خلق، مخلوق کا غیر ہے۔ اس کا یہ قول ہے کہ خلق شے کے معنی حکم کن کے ہیں۔ اس بارہ میں یہ ابوالہذیل سے اتفاق رائے رکھتا ہے۔ لیکن ابوالہذیل کی طرح یہ اس بات کا قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ "کن" کہتا ہے۔

(۴) زرقان نے معمر کے اس مسلک کو نقل کیا ہے کہ خلق شے غیر شے کے مترادف ہے۔ اور خلق، شے کا عمل، لانہایۃ تک وسعت پذیر ہے۔ اگرچہ یہ ایک حد تک حصہ میں انجام پاتا ہے۔

(۵) ہشام بن الحکم سے مروی ہے۔ کہ خلق شے دراصل صفت ہے۔ جو نہ عین خالق ہے اور نہ غیر خالق۔

(۶) بشر بن المعتمر کا قول ہے خلق شے، غیر شے ہے، اور شے مخلوق اس کے بعد۔ خلق سے مراد اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے۔

(۷) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب وصف خلق کے معنی ایسی تکوین کے ہیں جو عین مکون ہے یعنی عین مخلوق ہے۔ اسی طرح ابتدا عین مبتدا ہے۔ اور اعادہ عین معاد۔ اللہ کے ارادہ کے معنی ایجاد شے کے ہیں جو نفس شے ہے۔ ہاں اللہ کے امر اور شے مراد میں البتہ فرق ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا کسی شخص کے بارہ میں ایمان کا چاہنا حکم بھی ہو سکتا ہے اور خبر و اطلاع بھی۔ لہذا یہ معلوم بہ اور مخبر عنہ مختلف ہوگا۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا قیامت کے بارہ میں ارادہ کا اظہار کرنا، ان معنوں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے، اور اس کے بارہ میں اطلاع و خبر دے رہا ہے۔ اس کے نزدیک کسی شے کو اول اول پیدا کرنے اور خود اس شے میں کوئی فرق نہیں، جو ہدف تخلیق بنی۔ اسی طرح اعادۂ شے اور شے معاد ایک ہی حقیقت کے دو پرتو ہیں۔ اعادہ کے معنی، اسی شے کے دوبارہ پیدا کرنے کے ہیں۔ جو پہلے فنا ہو چکی ہے۔

(۸) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ تخلیق اور مخلوق ہم معنی ہیں۔ لیکن ارادہ اور ہدف ارادہ میں مغائرت ہے۔ اسی طرح انسان کا فعل، اور نتیجہ فعل ایک ہی شے ہیں۔ البتہ اس کے ارادہ اور شے مراد میں فرق ہے۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کسی شخص کے لیے ایمان چاہنا اور ارادہ کرنا اور بات ہے اور اس کو اس کا مامور ٹھہرانا اور بات۔ اسی طرح اس کا کسی شے کو پیدا کرنے کا ارادہ اور شے مخلوق دو مختلف چیزیں ہیں۔

(۹) میری رائے میں ایک ایسا شخص بھی ہے جو فعل خلق اور شے مخلوق کو تو ایک جانتا ہے، لیکن اعادہ اور ہدفِ اعادہ میں فرق و مغائرت کا قائل ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۳۴)

وہ لوگ جو خلق شے کو غیر شے قرار دیتے ہیں اس امر میں اختلاف رائے رکھتے ہیں کہ آیا خود یہ خلق مخلوق ہے یا نہیں؟

(۱) ابو موسیٰ المردار کا کہنا ہے کہ خلق شے، شے مخلوق سے مختلف ہے، اور یہ فعل خلق حقیقتاً مخلوق ہے، اور اس خلق کے لیے کوئی دوسرا عمل تخلیق نہیں۔

(۲) ابوالہذیل کا قول یہ ہے کہ خلق، جو تالیف و ترکیب سے تعبیر ہے، رنگ سے تعبیر ہے، اور طول و عرض وغیرہ سے تعبیر ہے، حقیقتاً مخلوق ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول و ارادہ کے ذریعہ وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ از روئے حقیقت تو مخلوق نہیں البتہ مجازاً اس پر مخلوق کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ فعل خلق کو کسی لحاظ سے بھی مخلوق نہیں کہنا چاہیے۔

(۴) زہیر الاثری کی رائے ہے کہ فعل خلق غیر مخلوق ہے کیونکہ وہ تو ارادہ و قول کا نام ہے، جو محدث تو ہے مگر مخلوق نہیں۔

(۵) ابو معاذ التومنی کا موقف ہے کہ فعل خلق حدث تو ہے مگر محدث یا مخلوق نہیں اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ ارادہ کے معنی ایجاد و آفرینش کے ہیں۔ اور یہی فعل خلق ہے، اور اس کی حیثیت امر اور حکم الٰہی کی ہے۔

قرآن کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ یہ حدث ہے محدث یا مخلوق نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۵)

بقاو فنا

بقاو فنا کے متعلق اختلاف کی نوعیت۔

(۱) جو لوگ اس بات کے مدعی ہیں کہ خلق شے، غیر شے کے مترادف ہے، ان کی باقی کے بارہ میں یہ رائے ہے کہ وہ خود بخود باقی ہے۔ اس بقا کی وجہ سے نہیں جو شے باقی سے الگ کوئی بیرونی عنصر ہو۔

(۲) جو لوگ خلق اور مخلوق میں کوئی فرق قائم نہیں کرتے ان کا کہنا ہے کہ باقی کا وجود بقا کا رہینِ منت ہے۔

(۳) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ خلق شے، نفس شے سے مختلف ہے۔ اسی طرح بقا باقی سے علحدہ ہے۔ اور فانی فنا سے جدا۔ اس لیے کہ بقا کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا نتیجہ ہے:

"ابق" تو باقی رہ۔

اور فنا اس قول کا نتیجہ ہے:

"اِفنَ" تم مٹ جاؤ۔

(۴) بغدادی متکلمین میں سے کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ بقا رشے غیر شے ہے۔ لیکن فانی کے لیے کسی علحدہ فنا کا ثبوت نہیں اس لیے کہ فانی جب فنا ہوتا ہے، تو خود بخود ہوتا ہے، کسی خارجی سبب کا رہینِ منت نہیں ہوتا۔

(۵) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں الجبائی وغیرہ شامل ہیں کہ باقی آپ سے آپ باقی رہتا ہے اور فانی آپ سے آپ فنا کے گھاٹ اترتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶) معمر کا قول ہے کہ ہر ہر فانی کے لیے ایک سبب فنا اور پھر اس فنا کا ایک سبب ہے، اور یہ سلسلہ لانہایہ تک وسعت پذیر ہے۔ اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو ہلاک کر دے۔

(۷) النظام کا موقف ہے کہ باقی رہنے والی شے آپ سے آپ باقی رہنے والی ہے۔ اسی طرح فانی آپ سے آپ فنا کے گھاٹ اترنے والی ہے۔

(۸) زرقان نے ہشام بن الحکم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ بقا باقی کی صفت ہے، جو نہ عین باقی ہے اور نہ غیر باقی۔ اور یہی حال فنا کا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۶)

بقا و فنا، ان کا محل و مکان کون ہے؟ اور کیا ایک ہی وقت میں ان کا پایا جانا ممکن ہے۔ یا ایک سے زیادہ اوقات میں ان کے پائے جانے کا امکان ہے

(۱) ابوالہذیل کا قول ہے کہ بقا و فنا کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور ان کا پایا جانا ایک ہی وقت میں ممکن ہے۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بقا، شے موجود کے ساتھ ہمقران ہے۔ اور غیر شے ہے۔ اور جب تک شے موجود ہے، بقا اس کے ساتھ وابستہ ہے۔

(۳) محمد بن شبیب کا کہنا ہے۔ اس معنی پر جو فنا سے تعبیر ہے اور جس کی وجہ سے کوئی جسم مٹتا یا معدوم ہوتا ہے، فنا کا اطلاق اس وقت تک نہیں ہو پاتا، جب تک کہ یہ جسم فنا کے گھاٹ نہ اتر جائے۔ فنا کا یہ وصف جسم موجود میں پہلے سے پنہاں رہتا ہے اس کے بعد یہ مٹتا یا فنا ہوتا ہے۔

(۴) 'الجبائی' کا یہ موقف ہے کہ فنا کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور یہ بقا کی ضد ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ سواد کی وہ نوعیت جو بیاض کے معدوم ہونے سے ابھرتی ہے، دراصل فنا و بیاض کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح ہر ہر شے اپنے وجود کی آغوش میں عدم شے کو لیے ہوئے ہے۔ اعراض کی فنا پہلے سے جسم میں حلول پذیر ہوتی ہے، اور فنا کے لیے مزید فنا کا وجود نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۷)

بقا کے کیا معنی ہیں ؟

(۱) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ شے باقی کے معنی یہ ہیں کہ یہ وصف بقا سے متصف ہے۔ یہی رائے ان کی قدیم اور محدث کے بارہ میں ہے۔ عبداللہ بن کلاب اسی کا قائل ہے۔

(۲) کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ شے قدیم کا مطلب یہ ہے کہ ایک شے آپ سے آپ باقی ہے۔ بقا کی حیثیت اس کے لیے وصف زائد کی نہیں۔ بخلاف محدث کے کہ اس کے لیے وصف بقا شے زائد ہے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ محدث باقی نہ رہے۔

(۳) ان لوگوں کے نزدیک جو اس رائے کے ہیں کہ ہر ہر باقی کے معنی آپ سے آپ باقی رہنے والی شے کے ہیں، باقی کی تعریف یہ ہے کہ اس سے مراد وہ کائن ہے جو حدوث کا نتیجہ نہ ہو۔ اسی بنا پر قدیم پر باقی کا اطلاق اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ ایسا کائن ہے جو حدوث کا کرشمہ نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے ایک حادث حدوث کے مرحلہ میں باقی نہیں کہلاتا۔ بقا کا اطلاق اس پر وجود کے دوسرے مرحلہ میں ہوتا ہے۔

(۴) کچھ اور لوگ اس بات کے قائل ہیں جن میں ایک الاسکافی بھی ہے کہ محدث کو ان معنوں میں باقی کہتے ہیں کہ اس پر دو زمانے گزرتے ہیں۔ ایک حدوث کا اور ایک بقا کا۔ لیکن قدیم کا یہ معاملہ نہیں۔ یہ ہر ہر زمانہ میں بقا سے متصف رہتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳۸)

اجسام سے متعلقہ معانی جیسے حرکت وسکون وغیرہ کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت۔ یہ اعراض ہیں یا صفات؟

www.Kitabosunnat.com

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ صفات ہیں۔ ہم انھیں اعراض سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ نیز یہ معانی ہیں۔ ہم انھیں اجسام نہیں کہہ سکتے۔ اور نہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ غیر اجسام ہیں کیونکہ تغائر کی نسبت دو جسموں کے مابین ہوتی ہے۔ "ہشام بن الحکم" کی یہ رائے ہے۔

(۲) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں۔ کہ ان کی حیثیت اعراض کی ہے صفات کی نہیں۔ کیونکہ صفات کے معنی تو اوصاف کے ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہم کہتے ہیں زید عالم ہے، یا قادر اور زندہ ہے تو قول کی یہ نوعیت صفات کہلائے گی۔ لیکن قدرت، علم، اور حیات صفات نہیں۔ اسی طرح حرکات اور سکونات کا شمار صفات میں نہیں ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۹)

اجسام کے ساتھ وابستہ معانی کو اعراض کیوں نہیں کہتے ؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ چونکہ یہ معانی اجسام کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور اجسام کو ان کا سامنا کرنا پڑتا ہے اس لیے ان کو اعراض کہتے ہیں۔ یعنی صفات کی ایسی نوعیت جو اجسام سے متعرض ہوتی ہے۔ ان لوگوں نے اس بات کو نہیں مانا کہ اعراض کا وجود لامکان میں ہوتا ہے یا یہ کہ کوئی عرض لامکان میں حدوث پذیر ہو سکتا ہے۔ "النظام" اور بہت سے متکلمین کی یہی رائے ہے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ اعراض کو اس بنا پر اعراض نہیں کہتے کہ یہ جسم سے متعرض ہوتے ہیں کیونکہ وجود کی ایسی قسم بھی ہے جس کا تعلق جسم سے نہیں۔ اسی طرح ایسے حوادث کا وجود بھی ممکن ہے، جو لامکاں میں ہوں، جیسے اللہ کا ارادہ، یا وقت، بقا اور فنا، یا اللہ تعالیٰ کا قول و ارادہ کے ذریعہ کسی شے کی تخلیق کرنا۔ یہ "ابوالہذیل" کی رائے ہے۔

(۳) بعض کا کہنا ہے، اعراض کو اعراض کہنے کی وجہ ان کا عارضی ہونا ہے۔ اور یہ تسمیہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ماخوذ ہے:

قالوا ھٰذا عارض ممطرنا ۴۶/۲۴ کہنے لگے یہ تو (عارض) بادل ہے جو ہم پر برسے گا۔

یا اس آیت سے ماخوذ ہے:

تریدون عرض الدنیا ۸/۶۷ تم تو دنیا کا مال و اسباب (عرض) چاہتے ہو۔

یہاں حال کو "عرض" اس بنا پر کہا گیا ہے کہ زوال پذیر شے ہے۔

(۴) بعض کی رائے میں اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کا قیام بالذات نہیں ہوتا۔ بلکہ کسی جسم و جوہر کا رہین منت ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ معنی قائم کو اعراض کہنا محض متکلمین کی اصطلاح کی مطابقت ہے۔ انھوں نے چونکہ معانی کی اس نوعیت کو اعراض سے تعبیر کیا ہے اس لیے ہم بھی مجبور ہیں کہ ان کو اعراض ہی کہیں۔ ورنہ اگر اس تسمیہ کو تسلیم کرنے میں کوئی مانع ہو، تو ہمارے پاس اس کے خلاف کوئی دلیل نہیں۔ نہ قرآن سے نہ سنت و اجماع سے، اور نہ لغات و ادب سے۔ اہل نظر کے بہت سے حلقے اسی رائے کے ہیں۔ انہی میں جعفر بن حرب بھی ہیں۔

(۶) عبداللہ بن کلاب اجسام سے وابستہ معانی کو کبھی اعراض کہتا، کبھی اشیا سے تعبیر کرتا اور کبھی ان کو صفات سے موسوم کرتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۰)

کیا اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں بدل سکتے ہیں؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے جن میں حفص الفرد بھی شامل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو اجسام میں اور اجسام کو اعراض میں بدل دینے پر قادر ہے۔ اس لیے کہ اسی نے تو جسم کو جسم بنایا ہے اور عرض کو عرض ٹھہرایا ہے۔ عرض کی حقیقت اتنی ہی تو ہے کہ اللہ نے اس کو عرض کی حیثیت سے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح جسم اسی بنا پر تو جسم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو جسم کی حیثیت سے تخلیق کیا ہے۔ اس لحاظ سے یہ بات قطعی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس کو عرض کی حیثیت سے پیدا کیا ہے اس کو جسم کی حیثیت سے تخلیق کرے اور جس کو جسم کی صورت بخشی ہے اس کو عرض کا پیراہن پہنا دے۔

یہی نقطۂ نظر ان کا لون وطعم اور تمام اجناس کے بارہ میں ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تمام اشیا جس حقیقت و نوعیت کے ساتھ اس وقت پائی جاتی ہیں، اس بنا پر پائی جاتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی حقیقت و نوعیت کے قالب میں ڈھالا ہے۔ انسان نے ان کی حقیقت متعین کرنے کے سلسلہ میں کوئی کارنامہ انجام نہیں دیا۔

(۲) اکثر اہل نظر نے اس امکان کا انکار کیا ہے، کہ اعراض اجسام میں اور اجسام اعراض میں بدل سکتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ صورت حال استحالہ لیے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ اس نوع کی تبدیلی اس بات کی مقتضی ہے کہ پرانے اعراض کو ہٹا کر، ان کی جگہ دوسرے اعراض کی تخلیق کی جائے۔ حالانکہ اعراض اس نوع کی تبدیلی کے متحمل نہیں۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اور دلائل کی بھی آڑ لی ہے۔

(۳) بہت سے متکلمین جو اس طرح کی تبدیلی کو جائز نہیں قرار دیتے جن میں کے ایک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الجبائی بھی ہیں، کہتے ہیں کہ ہم یہ عقیدہ نہیں رکھتے کہ اللہ نے جوہر کو جوہر رنگ کو رنگ شے کو شے، یا عرض کو عرض کے قالب میں ڈھالا ہے۔ کیونکہ تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ یہ جوہر ہے، یہ رنگ ہے، یہ عرض ہے اور یہ شے ہے۔

(۴) بعض معتزلہ وغیرہ کا عقیدہ ہے کہ جوہر کو جوہر، رنگ کو رنگ، شے کو شے اور حرکت کو حرکت کی صورت میں پیدا کرنے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ کیونکہ اگر جوہر تخلیق سے پہلے بھی جوہر ہوتا، تو قدیم ہوتا۔ اور جب محدث ہونے کی وجہ سے جوہر کا قدیم ہونا محال ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے جوہر کی خصوصیات سے نوازا ہے۔ اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ جوہر جو پہلے سے اللہ کے علم میں جوہر ہے، جوہر نہ ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۴۱)

معانی میں اختلاف کی نوعیت

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ جسم جب ساکن ہوتا ہے تو کسی معنی کی وجہ سے، اور یہ معنی حرکت ہے۔ اور اگر یہ معنی متحرک میں موجود نہ ہو تو اس کا متحرک ہونا غیر سے اولیٰ نہ ہو۔ اسی طرح یہ جس وقت حرکت پذیر ہوا، وہ وقت بھی دوسرے وقت سے اولیٰ اور بہتر نہ ہو۔

ان کا موقف یہ ہے کہ اگر مقدمات کی یہ ترتیب صحیح ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہیے کہ خود اس حرکت کے لیے بھی ایک معنی کی تعیین ہو۔ کیونکہ اگر اس حرکت کا کوئی معنی نہیں ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس حرکت کا اس متحرک کے ساتھ اختصاص اولیٰ نہ قرار پائے۔ اس معنی کی تعیین سے یہ مراد ہے کہ اس کو دوسرے متحرک سے ممیز کیا جاسکے۔ اور معانی کا یہ سلسلہ غیر متناہی ہے۔ لیکن غیر متناہی ہونے کے باوجود ان سب کا وقوع ایک ہی وقت میں ہوتا ہے۔ معانی کا یہی مفہوم سواد و بیاض میں بھی پایا جاتا ہے۔ یعنی یہ سواد اس اسود کے ساتھ خاص ہے، اور اس بیاض کا تعلق اس بیاض کے ساتھ استوار ہے۔ یہی حالت سواد و بیاض کی ضد میں فرض کی جائے گی۔ بلکہ تمام اجناس اور اعراض کو اسی پیمانہ سے سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اور جب دو عرض باہم متفق ہوں، یا مختلف، تو دونوں صورتوں میں معانی ممیزہ کا اثبات کافی ہے۔ تمام معانی کا استیعاب ضروری نہیں

ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ یہ غیر متناہی معانی، بہرحال کسی ایک محل و ہدف میں پائے جاتے ہیں۔ حیی و میت کے بارہ میں بھی یہ قانون کارفرما ہے۔ یعنی ہم جب کسی شے کو حیی یا میت فرض کریں گے تو اس میں ان غیر متناہی معانی کو فرض کریں گے، جو حیی و میت میں پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک مخصوص حیات کا تعلق ایک مخصوص حیی ہی سے ہوگا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پھر اس مخصوص حیات کے لیے ایک معنی حیات ہوگا۔ اور پھر اس معنی حیات کے لیے ایک اور معنی حیات ہوگا۔ اور اس طرح معانی کا یہ سلسلہ غیر نہایہ تک وسعت پذیر ہوتا چلا جائے گا۔ "معمر" کی یہی رائے ہے۔

(۲) میں نے احمد العزاتی سے سنا ہے کہ جسم جب متحرک ہوتا ہے تو یقیناً کسی معنی و علت کی وجہ سے لیکن پھر اس علت کی کوئی اور علت نہیں ہوتی۔

(۳) اکثر متکلمین کی توجیہہ یہ ہے کہ ہم جب سکون کے بعد کسی جسم کے لیے حرکت کا اثبات کرتے ہیں، تو یقیناً اس کا ایک سبب ہوتا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس مخصوص حرکت کے لیے کوئی اور مخصوص معنی یا علت بھی پائی جاتی ہے۔ یہی معاملہ باقی تمام اعراض کا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۲)

کیا حرکت بجائے خود حرکت ہے؟

حرکت کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جسم کی وہ حرکت جو بغیر کسی معنی کی منت پذیری کے واقع ہوتی ہے، کیا یہ حرکت بجائے خود حرکت ہوتی ہے، یا کسی معنی کی وجہ سے۔

(۱) بعض کا قول ہے کہ یہ محض حرکت ہے، جو نہ تو آپ سے آپ معرض ظہور میں آتی ہے، اور نہ کسی معنی کی وجہ سے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، یہ حرکت بجائے خود حرکت ہے۔

05970

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۳)

کیا اعادۂ اعراض ممکن ہے؟

اعراض سے متعلق اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا ان کا اعادہ ممکن ہے یا نہیں۔

(۱) متعدد متکلمین جن میں محمد بن شبیب بھی شامل ہیں، اعادہ اعراض کے قائل ہیں۔

(۲) زرقان نے بعض متقدمین کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حرکت مرحلہ ثانی میں دراصل وہی حرکت ہے جس کا آغاز مرحلہ اول میں ہوا۔ یعنی مرحلہ ثانی میں، اسی حرکت کا اعادہ کیا گیا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کسی بھی عرض کا اعادہ جائز نہیں۔

(۴) کچھ حضرات اعراض میں اس تفریق کے قائل ہیں کہ جن اعراض کے لیے بقا ثابت ہے، ان کا اعادہ بھی ممکن ہے۔ اور جن کے لیے بقا ثابت نہیں، ان کا اعادہ بھی ممکن نہیں۔

(۵) کچھ کہنے والے یہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں کی کیفیت ہم نہیں جان پاتے جیسے مثلاً رنگ، مزہ، بو، قوت، اور سمع وبصر وغیرہ ہے، ان کا اعادہ تو ممکن ہے، لیکن جن کی کیفیت ہم جانتے ہیں ان کا اعادہ ممکن نہیں، جیسے حرکت وسکون، اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والی اشیاء جیسے تالیف، تفریق اور اصوات۔ ابوالہذیل اسی کا قائل ہے

(۶) کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ جن چیزوں کو مخلوق جانتی ہے، یا جن پر قدرت واقتدار رکھتی ہے یا جن کا باقی رہنا جائز نہیں، ان کا اعادہ تو ممکن نہیں۔ اس کے علاوہ جو اعراض ہیں ان کا اعادہ ممکن ہے۔ یہ الجبائی کا مذہب ہے۔

الجبائی کا خیال ہے کہ جن اعراض کا اعادہ ممکن ہے ان میں تقدیم وتاخیر بھی ممکن ہے۔ اور حرکات اور اس قبیل کے اعراض کا اعادہ جائز نہیں۔ کیونکہ اگر ان کا اعادہ جائز و

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ممکن ہوتا تو ان میں تقدیم و تاخیر کا بھی امکان ہوتا۔ اور اگر تقدیم و تاخیر کے جواز کو تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو بات وقت کے دسویں مرحلہ میں ممکن ہے، وہ اس سے پہلے بھی ممکن ہے۔ یا جس پر ایک انسان دوسرے مرحلہ میں قادر ہے، اس کا دسویں مرحلہ میں بھی اعادہ کر سکتا ہے۔ اور اگر اس مفروضہ کو مان لیا جائے (اور اللہ تعالیٰ جن جن حرکات پر قادر ہے اس کی کوئی آخری حد نہیں) تو اس کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ اس شخص نے ماضی میں کیا ہے بعینہٖ اسی کو وہ اس وقت بھی انجام دے سکتا ہے۔ اور اگر یہ بات درست ہے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ ماضی میں جن جن اوقات میں اس نے ترک فعل کا ارتکاب کیا ہے وہ غیر متناہی ہوں۔ یعنی وہ غیر متناہی "تروک" کا مرتکب ہو۔ اور غیر متناہی تروک کا ارتکاب چونکہ باطل ہے، لہٰذا اعادہ حرکات کا تصور باطل ٹھہرا۔ اس دلیل سے الجبائی نے اس وقت تعرض کیا جب وہ یہ رائے رکھتا تھا کہ ہر ہر شے کا ترک، ترک غیر سے مختلف ہے۔ اور یہ کہ ایک ہی شے کا ترک دو چیزوں کے لیے ممکن ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۴)

اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا وہ اجسام جو آخرت میں زندہ کیے جائیں گے وہ وہی پہلے اجسام ہوں گے جو دنیا میں تھے۔ یا یہ اجسام اور ہوں گے؟

(۱) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں، اور ان میں جمہور مسلمان شامل ہیں، کہ آخرت میں جن اجسام کا اعادہ ہوگا، وہ وہی ہوں گے جو دنیا میں تھے۔

(۲) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ آخرت میں بعینہٖ انہی اجسام کا اعادہ ہوگا۔ اور نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جن اجسام کا اعادہ ہوا ہے وہ ان اجسام کا غیر ہوں گے۔ اسی طرح میں یہ نہیں کہتا کہ جو جسم حرکت پذیر ہوا ہے، وہ بعینہٖ وہی ہے جو پہلے ساکن تھا۔ اور نہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ جسم متحرک جسم ساکن سے مختلف شے ہے۔ یا جو چیز حرکت پذیر ہوئی ہے وہ وہی ہے جو پہلے ساکن تھی۔ یہی موقف اس کا محدث اور موجود کے بارہ میں ہے۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ جو شے سطح وجود پر ابھری ہے وہ وہی ہے جو پہلے کتم عدم میں تھی، یا جو شے معدوم ہو جائے گی، وہ وہی ہوگی جو پہلے موجود تھی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۵)

اضداد

(۱) ابوالہذیل نے اضداد کے بارہ میں یہ کہا ہے کہ اضداد کا مطلب یہ ہے کہ جب یہ نہ ہوں تو شے پائی جائے، اور جب یہ پائے جائیں تو شے نہ پائی جائے۔ اس کی رائے میں تضاد رونما نہیں ہوتا۔ اس نے اجسام کے تضاد کو محال قرار دیا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے۔ ضدین ان دو متنافی اشیا کو کہتے ہیں جن میں کی ہر ایک دوسری کی نفی کرے۔" ابوالہذیل" نے تعریف کی اس صورت کو نہیں مانا۔ کیونکہ حروف اگرچہ متنافی ہیں، تاہم ان میں نسبت تضاد پائی نہیں جاتی۔

(۳) النظام کا قول ہے کہ اعراض میں نسبت تضاد نہیں۔ تضاد کا تعلق اجسام سے ہے جیسے حرارت و برودت، سواد و بیاض، حلاوت اور حموضت یہ سب اجسام ہیں جو ایک دوسرے کے افساد و ابطال کے موجب ہیں۔ لہذا ہر دو جسم اس وقت تک متضاد کہلائیں گے جب ان میں ایک دوسرے کے افساد و ابطال کا سبب بنے گا۔

(۴) کچھ کہنے والے یوں بھی کہتے ہیں کہ ضدین سے مراد دو ایسی چیزیں ہیں جو باہم جمع نہ ہوسکیں۔ لہذا دو متضاد اشیا کا معنی یہ ہوگا کہ یہ باہم جمع ہونے والی نہیں۔ عباد بن سلیمان کا یہی قول ہے۔

(۵) بعض کی یہ رائے ہے کہ تضاد کبھی مکانی ہوتا ہے۔ یعنی دو چیزیں ایک جگہ جمع نہیں ہوسکتیں۔ جیسے حرکت و سکون، قیام و قعود، حرارت و برودت، اجتماع اور افتراق، کبھی زمانی ہوتا ہے۔ جس کا یہ مطلب ہے کہ دو چیزیں ایک ہی زمانہ میں جمع نہیں ہوسکتیں۔ مثلاً فنا اور مُفْنِیْ (فنا کے گھاٹ اترنے والی شے)۔ کبھی وصفی ہوتا ہے۔ جس سے یہ مقصود

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے کہ دو چیزیں ایک ہی وصف کی نہیں ہو سکتیں۔ مثلاً قدیم کا کسی شے کا ارادہ کرنا، اور اس کو بُرا سمجھنا۔ ان کے نقطۂ نظر سے تضاد کے معنی دراصل متنافی کے ہیں۔ چنانچہ وہ اشیا جو کسی مکان سے تعلق رکھتی ہیں، ان میں نسبت تضاد کے معنی یہ ہوں گے کہ ان میں کسی ایک جگہ ہونا، دوسری شے کی نفی کا سبب بنے گا۔ اسی طرح زمانی و وقتی تضاد کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ دونوں بیک وقت پائی نہیں جا سکتیں۔ اور وصفی تضاد سے یہ مراد ہوگا کہ ایک ہی موصوف دو مختلف اوصاف سے اتصاف پذیر نہیں ہو سکتا۔

(۶) کچھ لوگوں کا گمان ہے کہ ضد کے معنی ترک کے ہیں۔ اور ضد شے کا مطلب ترکِ شے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۶)

کیا اللہ تعالیٰ وصفِ ترک سے متصف ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں دو گروہ ہیں۔

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ترک کے ساتھ متصف گردانا جا سکتا ہے۔ مثلاً جب وہ حرکت کی تخلیق کرتا ہے تو سکون کو ترک کر دیتا ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی پہلو سے بھی ترک کے ساتھ متصف نہیں گردانا جا سکتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۴۷)

کیا اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو موت وحیات پر قدرت عطا کر سکتے ہیں یا تخلیق اجسام کی استطاعت سے بہرہ مند کر سکتے ہیں

(۱) روافض میں سے غالی گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اجسام کی تخلیق، الوان کی آفرینش، اور ذوق وبو کے پیدا کرنے کی قدرت عطا کر سکتا ہے۔ یہی نہیں ان کو تمام افعال پر قدرت بخش سکتا ہے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ایسی قدرت سے متصف نہیں کر دانا جا سکتا کہ وہ اپنے بندوں کو اجسام کی تخلیق وافنا پر قدرت عطا کر سکتا ہے۔ ہاں تمام اعراض پر البتہ قدرت عطا کر سکتا ہے جیسے موت وحیات، علم اور قدرت وغیرہ۔ یہ الصالحی کی رائے ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اپنے بندوں کو الوان، ذوق و بو، حرارت وبرودت اور رطوبت ویبوست پر قدرت عطا کرے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس نے یہ قدرت عطا کر رکھی ہے۔ لیکن زندگی وموت پر اللہ تعالیٰ کے لیے انسان کو قدرت عطا کرنا جائز نہیں۔ یہ بشر المعتمر کا قول ہے۔

(۴) بعض کی یہ رائے ہے کہ اعراض اور جنس اعراض پر تو اللہ تعالیٰ انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے اور عرض ان کے ہاں ایک ہی ہے، یعنی حرکت، لیکن الوان، بو، حرارت وبرودت اور اصوات پر نہیں۔ اس استحالہ کی وجہ ان کے نزدیک یہ ہے، کہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اجسام ہیں۔ اور اللہ کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ وہ اپنے بندوں کو حرکت کے علاوہ اجسام پر قدرت بخشے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(۵) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکات، سکون، اصوات، اور آلام وغیرہ پر انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ سب وہ کیفیات ہیں جن کو انسان جانتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لیکن ان اعراض پر جن کے بارہ میں انسان کو علم و آگاہی حاصل نہیں اللہ تعالیٰ قدرت عطا نہیں کر سکتا۔ جیسے الوان، ذوق، بو، زندگی اور موت وغیرہ۔ یہ ابوالہذیل کا قول ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴۸)

متکلمین کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا ترک شے، تارکِ شے سے الگ کوئی معنی ہے ؟

اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

(۱) کچھ لوگ اثبات ترک کے قائل ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ترک شے اور ہے اور تارک اور۔ ترک کے معنی ان کے نزدیک نفس کو کسی چیز سے باز رکھنے کے ہیں۔

(۲) کچھ لوگ ترک شے کے قائل نہیں۔ ان کے نزدیک تارک شے کا تو وجود ہے، ترک کا نہیں۔

(۳) بعض کا کہنا ہے، ترک شے کا ایک الگ مفہوم ہے، جو نہ انسان کا عین ہے اور نہ غیر۔

(۴) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ میں یہ تو کہتا ہوں کہ کسی انسان کا کسی شے کو ترک کر دینا اور شے ہے، اور انسان شئے دیگر۔ لیکن میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ ترک اور تارک میں کوئی فرق ہے۔ یا یہ کہ ترک غیر تارک ہے۔ کیونکہ جب میں کسی انسان کے بارہ میں تارک کا لفظ استعمال کرتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے دو باتوں کی نشاندہی کی ہے، ایک انسان کی اور ایک اس کے فعل ترک کی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۴/۹)

جن لوگوں نے اثبات ترک کیا ہے ان میں اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ آیا ترک شے کے معنی اس کی ضد کو اختیار کرنے کے ہیں یا کیا؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ترک شے کے معنی صرف اس کی ضد کو اختیار کرنے کے نہیں۔ مثلاً ترکِ سکون صرف ترک سکون ہی نہیں بلکہ اقدام حرکت بھی ہے۔

(۲) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ترک کے معنی، اخذ ضد ہی کے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵۰)

کیا ایک ترک کے حدود متروکین تک وسیع ہوسکتے ہیں؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایک ہی ترک متروکین کے لیے کافی ہے۔ یعنی ایک ہی ترک سے دو چیزیں چھوڑی جاسکتی ہیں۔

یہ وہ لوگ ہیں جن کے نزدیک ترک کے معنی صرف اس کی ضد کو اپنانے کے نہیں بلکہ شے زائد کے ہیں۔

(۲) کچھ حضرات اس رائے کے ہیں کہ ترک شے کے معنی اخذ ضد کے سوا ہیں۔ مثلاً کسی شے کے بارہ میں اقدام کسی دوسری شے کے اقدام سے مختلف ہے۔ ان میں اکثریت ایسے لوگوں کی ہے جو ترک کو اخذ ضد کے مترادف قرار دیتے ہیں۔ ان کا موقف یہ ہے کہ بسا اوقات ایک فعل ترک سے متعدد چیزیں چھوڑی جاسکتی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۵۱)

کیا افعال متولدہ میں بھی ترک ممکن ہے ؟

اس بارہ میں اختلافِ رائے نے دو گروہوں کی شکل اختیار کی ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے جن میں عباد اور الجبائی بھی شامل ہیں کہ انسان افعال متولدہ کے ترک پر قادر نہیں۔

(۲) کچھ اور حضرات کا خیال ہے کہ افعال متولدہ کا ترک ممکن ہے۔ کیونکہ انسان بہت سے ایسے افعال سے دست کش ہو سکتا ہے جن کا تعلق غیر سے ہو، یعنی جو متولدہ ہوں۔ اس صورت میں کہ انسان افعال کے اسباب سے دست کش ہو جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۵۲)

ترکِ فعل کے بارہ میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جن کا شعور تک دل میں نہ ہو

(۱) بعض متکلمین کا کہنا ہے ایسی چیزوں کا ترک بھی ممکن ہے جو شعور و ادراک کے دائرے سے باہر ہوں۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ ہم صرف انہی چیزوں کے ترک پر قادر ہیں جن سے دست کش ہونے کے لیے کوئی داعیہ موجود ہو۔ چنانچہ ہم جب کوئی اقدام کرتے ہیں تو کسی داعیہ کی بنا پر۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اقدام شعور چاہتا ہے، بالخصوص ان اعمال میں جو براہِ راست انجام پاتے ہیں۔ متولد اعمال بھی شعور و ادراک کے متقاضی ہیں۔ لیکن ان میں اکثریت ایسے اعمال کی ہے جو شعور سے بے نیاز ہیں۔ چنانچہ ہم ایسے اقدام بھی کرتے ہیں جن کا دل میں شعور تک نہیں ہوتا۔ اور جن کے لیے کسی داعیہ کی تعیین بھی مشکل ہے۔ ان کا یہ خیال ہے کہ یہ ایسی اشیا کے ترک پر قادر ہیں جن کو یہ نہیں جانتے۔ اور نہ جن کا یہ ذکر ہی کرتے ہیں۔

(۴) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ارادہ خود بخود ابھرتا ہے، اور یہ کسی سابقہ شعور کا رہینِ منت نہیں۔ اور نہ کسی داعیہ ہی کا محتاج ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵۳)

ایک سوال یہ ہے کہ کیا ترک یا دست کشیوں کا تعلق افعالِ قلب سے ہے؟

اس میں دو رائیں ہیں،

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ ترک کی ہر ہر نوعیت افعالِ قلب سے متعلق ہے۔

(۲) بعض نے ہر ہر اقدام کو بھی افعالِ قلب میں شمار کیا ہے۔ کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ترک و اقدام دونوں طرح سے انجام پاتے ہیں۔ شعور کے ساتھ بھی اور بغیر شعور کے بھی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵۴)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اقدام تو بلاشبہ ارادہ چاہتا ہے، لیکن کسی کام سے باز رہنا یا دست کش ہو جانا ارادہ کا مقتضی نہیں۔ اکثریت نے اس رائے کو تسلیم نہیں کیا۔

(۲) ان لوگوں میں ایک گروہ نے یہ سمجھا ہے کہ اقدام کی بہت سی صورتیں ارادہ سے مستغنی ہیں۔ لیکن ترک و دست کشی کو ارادہ سے مستغنی نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۵۵)

کیا ترکِ فعل باقی رہتا ہے؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ترک کے لیے بقا نہیں۔ ہاں اس کے علاوہ دوسرے اعراض کے لیے البتہ بقا ثابت ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اعراض میں سے کسی کے لیے بھی بقا نہیں۔ نہ ترک کے لیے اور نہ کسی اور شے کے لیے۔

(۳) بعض کا خیال ہے کہ اعراض کے لیے بقا ثابت ہے۔ چنانچہ اقدام کی بہت سی صورتیں اس میں داخل ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵۶)

اختلاف کی ایک اور صورت

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ جن افعال کو ہم ترک کر چکے ہیں ان کو دوبارہ اختیار کر سکتے ہیں۔

(۲) بعض نے اس کو محال و ممتنع گردانا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۵۷)

کیا ایک ہی حالت میں دو فعلوں کا ترک ممکن ہے؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ نہ صرف دو بلکہ کئی افعال ایک ہی حالت میں ترک کیے جا سکتے ہیں۔

(۲) بعض کا یہ موقف ہے کہ ایک حالت میں ایک ہی فعل کا ترک ممکن ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵۸)

اختلاف کی ایک اور جہت

(۱) بعض کہتے ہیں کہ ہم فعل متولد کے ترک سے کسی کونی شے کو مرحلہ عاشر میں چھوڑ سکتے ہیں۔

(۲) عذاق متکلمین نے اس مفروضہ کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۵۹)

متکلمین کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ادراک جو حواس کے ذریعہ ہوتا ہے اس کو کس کی جانب منسوب کیا جائے

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ اگر ادراک کے اسباب کا تعلق ذوی الاحساس سے ہے تو اس کا انتساب اس کی طرف ہوگا۔ اگر اللہ سبحانہ کی جانب سے ہے، تو انتساب اللہ تعالیٰ کی طرف ہوگا، اور اگر اس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے سوا اور ذوی الاحساس کے سوا کسی اور کی طرف ہوگا تو انتساب بھی اسی کی طرف ہوگا۔ انتساب فعل میں یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ان لوگوں نے اس کو اسباب کے تابع رکھا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ بلاشبہ ادراک کا تعلق ذوی الاحساس سے ہے لیکن یہ اس کے اختیار کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ یہ ایک طبعی فعل ہے۔ مادیین کی تحقیقی عقیدہ اس سلسلہ میں یہ ہے کہ ادراک کا تعلق اس محل ادراک سے ہے کہ جس کے ساتھ یہ ادراک وابستہ ہے معمر اور اس کے پیروکاروں کا یہی عقیدہ ہے۔

(۳) بعض کی رائے میں اس کا انتساب خالصتہً اللہ کی طرف ہونا چاہیے۔ کیونکہ اسی نے حواس میں اس صلاحیت کو پیدا کیا ہے۔ لہٰذا جو فعل بھی صادر ہوگا اسی انداز سے ہوگا۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(۴) بعض کے خیال میں ادراک کا تعلق اس مزاج اور طبیعت سے ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حالہ ادراک میں ودیعت کر رکھا ہے۔ یہی اس کو پیدا کرتا، اور ظہور میں لاتا ہے۔ بہت سے اہل اثبات اور محمد بن حرب الصیرفی کا یہی مسلک ہے۔

(۵) بعض کا کہنا ہے کہ ادراک اللہ تعالیٰ کے لیے خاص ہے۔ وہی اس کو از سر نو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پیدا کرتا اور جنم دیتا ہے، اور اگر چاہے تو اس کو روک دے، اگرچہ آنکھ صحیح ہو، کھلی ہو۔ اور شے مدرکہ کے بالکل سامنے ہو، اور درمیان میں روشنی بھی موجود ہو۔

اور اگر وہ جمادات میں ادراک کی صلاحیت پیدا کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ یہ صالح کی رائے ہے۔

(۶) کچھ کہنے والے یوں بھی کہتے ہیں کہ ادراک اللہ کا فعل ہے، وہی اس کی تخلیق کرتا ہے انسان کا فعل نہیں۔ تاہم یہ بات کسی طرح درست نہیں، کہ آنکھ صحیح ہو اور روشنی پائی جاتی ہو۔ اور اللہ تعالیٰ فعل ادراک کو انجام نہ دے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ بصر و ادراک نابینا پن کے باوجود حاصل ہو سکے۔ اور شے مدرکہ میں ادراک کی تخلیق بھی درست نہیں۔

(۷) ضرار کا یہ قول ہے کہ ادراک کا تعلق بندے کے کسب اور اللہ کی تخلیق سے ہے۔

(۸) بغداد کے بعض متکلمین کی یہ رائے ہے کہ بصر و ادراک بہر حال بندے کا فعل ہے۔ اسی کو کسی طرح بھی اللہ کا فعل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۰)

کیا انسان سبب ادراک کے معاملہ میں خود مختار ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ سبب ادراک، ادراک سے پہلے ہے، بلکہ فتح چشم سے بھی پہلے ہے۔ یہ ارادہ ادراک ہے۔ یہی آنکھ کھولنے کا موجب ہوتا ہے۔ لیکن آنکھ کا کھلنا اور ادراک کا حاصل ہونا بیک وقت معرض ظہور میں آتا ہے۔

(۲) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ آنکھ کھولنا سبب ادراک ہے۔ لہذا اس کو آنکھ کھلنے کے بعد سطح ذہن پر ابھرنا چاہیے۔ اسی طرح آگ، سبب احراق ہے۔ لہذا جب تک کسی شے کو یہ چھو نہ لے احراق واقع نہیں ہوتا۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ موجب ادراک، آنکھ کے اعلیٰ اور زیریں پپوٹے کا باہمی اتصال ہے۔ لہذا آنکھ کا کھلنا اس سے پہلے نہیں ہو سکتا۔

(۴) ایک دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ ادراک کا سبب چشم کشائی ہے۔ لیکن چشم کشائی اور ادراک ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں آگے پیچھے نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۱)

آنکھ سے ادراک کی کیفیت

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان آنکھ سے کسی شے کا ادراک اس وقت تک نہیں کر پاتا جب تک کہ نظر و بصر جست لگا کر اس شے مدرک تک نہیں پہنچ پاتی، اور اس میں داخل نہیں ہو جاتی۔

اس نظریہ کے قائل کا گمان یہ ہے کہ انسان محسوسات کا ادراک براہِ راست حاسہ کے ذریعہ نہیں کر پاتا، جب تک کہ یہ حاسہ مداخلت یا مجاورت و اتصال کے انداز سے شے مدرک کے ساتھ رابطہ نہ پیدا کرے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

زرقان نے اس قول کی روایت کی ہے کہ ادراک بر سبیل مداخلت ہوتا ہے۔ چاہے یہ الوان ہوں چاہے اصوات۔ اس کا یہ خیال ہے کہ آواز کو سن لینے کے معنی یہ ہیں کہ حاسہ سمع براہِ راست آواز سے متصادم ہوتا اور ٹکراتا ہے۔ اور اس تصادم کو قوتِ سامعہ وصول کر لیتی ہے۔ یہی حال قوت شامہ و ذائقہ کا ہے کہ یہ مشمومات اور ذائقہ کی چیزوں سے متصادم ہوتی ہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حواس براہِ راست نہ تو اشیا میں داخل ہوتے ہیں نہ مجاورت و اتصال اختیار کرتے ہیں۔ ایسا ہونا اس بنا پر محال ہے کہ یہ سب اعراض ہیں۔ ان کی رائے میں نظر و بصر کا جست لگا کر اشیا تک پہنچنا غلط ہے۔ اسی طرح بقیہ حواس بھی اشیا متعلقہ تک نہیں پہنچ پاتے۔ ان کے نقطۂ نظر سے ہوتا یہ ہے کہ دیکھنے والا، اس وقت تک کسی شے کو دیکھنے میں کامیاب نہیں ہوتا جب تک کہ نظر و بصر اور شے مدرکہ کے درمیان شعاع و ضیا ربط پیدا نہیں کر دیتی۔ اسی طرح سے کوئی شخص اس وقت تک کسی شے کو سونگھتا یا چکھتا نہیں ہے جب تک کہ وہ اجزاء ذائقہ اور شامہ سے تعلق رکھتے ہیں، قوت شامہ اور ذائقہ

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے مابین ربط و اتصال کے رشتوں کو استوار نہیں کر دیتے۔ اس بنا پر جب کوئی شخص کسی آواز کو سنتا ہے تو یہ محال ہے کہ قوتِ سامعہ آواز تک خود بخود پہنچ جائے۔ بلکہ یہاں بھی ضیا اور شعاع (؟) آواز کو اپنے دوش پر اٹھا کر حاسہ سمع تک پہنچانے کا سبب بنتی ہے۔ بغیر اس کے کہ یہاں مداخلت یا مجاورت کی کوئی صورت پائی جائے۔ یعنی قوت سامعہ شے مسموع تک منتقل نہیں ہو پاتی کیونکہ مسموع تو عرض (؟) ہے۔ اور اعراض کا انتقال محال ہے۔ یہی حال قوت شامہ اور ذائقہ کا ہے۔ یہ بھی براہ راست ان چیزوں تک نہیں پہنچ پاتیں جن کا تعلق چکھنے اور سونگھنے سے ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اعراض کا ادراک محال ہے۔ ان کو اتصال و مجاورت کی صورت میں جان لینا صحیح نہیں۔ لہٰذا اس انداز سے نہ سننا ممکن ہے، نہ چکھنا جائز ہے اور نہ لمس کرنا اور چھونا درست ہے۔ کیونکہ ان لوگوں کے نقطۂ نظر سے شے مرئی جسم ہے، اور اصوات کا شمار بھی اجسام ہی میں ہوتا ہے۔ یہی نہیں، جن چیزوں کا تعلق بو اور ذوق سے ہے وہ بھی اجسام ہی ہیں۔ یہ النظام کا قول ہے۔

(۴) بعض اہل نظر کا یہ خیال ہے کہ مرئیات، مشمومات اور ملموسات تو بلاشبہ جسم کے دائرے میں داخل ہیں لیکن مسموعات کی کچھ ایسی صورتیں بھی ہیں جو اجسام سے تعلق نہیں رکھتیں۔

(۵) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض کو سمع، شم، ذوق اور لمس کے دائرے میں لایا جا سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۲)

ادراک میں اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ ادراک کا محل قلب ہے۔ اور اس کے معنی مدرک کو جاننے کے ہیں۔ جہاں تک آنکھ اور حدقہ کا تعلق ہے، اس کو ادراک نہیں کہتے۔ کیونکہ اس کا مطلب تو صرف یہ ہے کہ آنکھ یا حدقہ شے مدرکہ کے مقابل میں ہے۔ بعض نے اس فعل کو رویت سے تعبیر کیا ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں رویت و ادراک ایک ہی چیز کے دو نام ہیں، اور ان کا تعلق آنکھ سے ہے۔ لیکن علم اس سے مختلف حقیقت کا نام ہے۔ ان لوگوں نے یہی اندازِ فکر تمام حواس کے بارہ میں اختیار کیا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ادراک کا تعلق حدقہ کے بعض حصہ سے ہے۔ اور یہ اس کی جنس ہے اور علم کا محل قلب ہے۔ تمام حواس سے متعلق انھوں نے یہی اسلوبِ تشریح اختیار کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۶۳)

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا ادراک کو ہم کسی شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں؟

(۱) اکثر متکلمین کا یہ موقف ہے کہ ہم ادراک کو اس شے کا فعل قرار نہیں دے سکتے جس کا مدرک نے ادراک کیا ہے۔

(۲) بعض اس کے قائل ہیں کہ ہم ادراک کو اس شے کا فعل قرار دے سکتے ہیں کہ جس نے اس کا ادراک کیا ہے۔ مثلاً ایک انسان اس وقت دیکھتا ہے جب وہ آنکھ کھولے اور اس کی نظر شے مرئی پر پڑے۔ لہذا اس رویت کو ہم اس نظر کا فعل قرار دے سکتے ہیں۔

کچھ لوگوں نے ادراک کے سلسلے میں ان اقوال سے بالکل مختلف اندازِ فکر اختیار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ نظر و بصر کی وابستگی انسان سے ہے۔ یہی وجہ ہے ہم اسے 'بصیر' کہتے ہیں۔ چاہے اس کی آنکھیں بند ہی ہوں۔ کیونکہ جب اس کی آنکھیں شے مرئی سے دوچار ہوں گی اور موانع درمیان سے اٹھ جائیں گے تو یہ شے مرئی کو جاننے لگے گا۔ ان کے نقطۂ نظر سے علم پہلے سے قلب میں پنہاں رہتا ہے۔ اور موانع کی وجہ سے ظہور پذیر نہیں ہو پاتا۔ پھر جب موانع دور ہو جاتے ہیں تو یہ علم ظاہر ہو جاتا ہے۔ از سرِ نو پیدا نہیں ہوتا جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ یہی حال نظر و بصر کا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۴)

محال کیا ہے ؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ محال کا معنی اس قول کے تحت آتا ہے کہ فلاں چیز کا وجود ممکن نہیں۔ پھر اس کی تعیین میں اختلاف رونما ہوا۔ کچھ حضرات نے کہا کہ وہ اجتماع ضدین سے تعبیر ہے، اور ہر اس مذکور سے تعبیر ہے جو سطح کون پر فائز نہ ہو سکے۔ بعض کا قول ہے۔ محال کے معنی یہ ہیں کہ ضدین کے اجتماع کو ہم نے مان لیا۔

(۲) ایک گروہ نے محال کو قول متناقض سے تعبیر کیا۔ پھر قول متناقض کی تعیین میں انھوں نے مختلف راہیں اختیار کیں۔ ایک طائفہ نے تو یہ کہا کہ وہ اس انداز کی چیز ہے جیسے ہم کہیں کہ فلاں قائد و قائم ہے اور اسی قبیل کے دوسرے جملے۔ لیکن بعض لوگوں نے اس کی اس بنا پر مخالفت کی کہ قاعدہ قائم کہ ہم نے دو اثبات مہیا کیے ہیں، اور دو اثبات باہم متناقض نہیں ہوتے۔ چاہے ان میں کا ایک رہے اور ایک نہ رہے اور چاہے یہ دونوں نہ رہیں۔ ان کے نزدیک تناقض کی صورت یہ ہے کہ ہم یوں کہیں کہ فلاں قائم اور لا قائم ہے یا فلاں قائم نہیں ہے۔ حالانکہ وہ قائم ہے۔ اس لیے اس صورت میں ثانی اول کی نفی کو متضمن ہے۔

(۳) کچھ اور لوگوں کی رائے ہے کہ ہر کلام جس کا معنی متعین نہ ہو سکے محال ہے۔

(۴) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہر وہ قول محال ہے جو اپنے جادہ سے ہٹا ہوا ہو۔ اور اپنے صحیح رخ سے منحرف ہو۔ جس کے ساتھ ایسے الفاظ کو جوڑ دیا جائے جو اس کے معنی کو بگاڑ دیں۔ اس کو صحیح محمل سے ہٹا دیں، اور معنی کی تعیین سے روک دیں۔ جیسے کوئی شخص مثلاً یہ کہے میں کل (یعنی غد جس کا تعلق مستقبل سے ہے) آیا تھا۔ اور میں کل (یعنی امس جس کا تعلق ماضی سے ہے) آؤں گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۵)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ محال جھوٹ نہیں ہوتا، اور نہ جھوٹ محال کے مترادف ہے۔

(۲) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ہر جھوٹ محال ہے اور ہر محال جھوٹ ہے۔

(۳) بعض کہتے ہیں کہ کچھ جھوٹ تو ایسے ہیں جن پر محال کا اطلاق نہیں ہوتا، لیکن ہر محال جھوٹ ضرور ہے۔ بعض کا کہنا ہے، ایک شخص جب یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص عاجز و قادر ہے تو وہ کسی استحالہ کا مرتکب نہیں ہوتا، جھوٹ کا مرتکب ہوتا ہے۔ ہاں اگر وہ اسے کسی ایسی چیز پر قادر ٹھہراتا ہے جس پر وہ قادر نہیں تو یہ البتہ استحالہ ہوگا۔ چنانچہ جب وہ کسی شخص کے بارہ میں کہتا ہے کہ وہ غائب و حاضر ہے تو وہ کسی استحالہ کا شکار نہیں ہوتا لیکن جب یہ کہتا ہے کہ "قدیم محدث" ہے تو یہ محال ہوگا۔ کیونکہ قدیم کبھی بھی حدوث کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس عاجز قادر ہو سکتا ہے اور غائب حاضر۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۶)

علت کے بارہ میں دس اقوال ہیں

(۱) بعض کا کہنا ہے علت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علت تو وہ ہے جو معلول کے ساتھ ہمقراں ہوتی ہے۔ اور ایک علت وہ ہے جو معلول سے پہلے پائی جاتی ہے۔ چنانچہ علت اضطرار معلول کے ساتھ ہمقراں ہوتی ہے۔ اور علت اختیار معلول سے پہلے پائی جاتی ہے۔ علت اضطرار کو یوں سمجھیے جیسے ضرب و الم ہے۔ ضرب علت ہے اور الم معلول۔ لیکن یہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں میں رشتہ و تعلق کی نوعیت اضطراری ہے۔ اسی طرح مثلاً پتھر کو لڑھکانا ہے۔ تم جب اس کو لڑھکاؤ گے وہ اسی وقت بغیر کسی تاخیر کے لڑھک جائے گا۔ علت اختیار معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ اسی طرح علت (غالباً استطاعت) علت فعل ہے۔ لہٰذا اپنے معلول سے پہلے ہوتا ہے۔

(۲) بعض کا قول ہے ہر علت کو معلول سے پہلے ہونا چاہیے۔ علت کا معلول کے ساتھ ہمقراں ہونا محال ہے۔ انھیں لوگوں کا موقف محل شے کے بارہ میں یہ ہے کہ اس بات کا علم کہ فلاں قابل ہے، محل شے کے معاً بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح کفار سے اللہ تعالیٰ کی دشمنی کفر کے معاً بعد بغیر کسی فصل و تاخیر کے پیدا ہوتی ہے۔ یہ قول بشر بن المعتمر کا ہے۔ قول اول الاسکافی کی طرف منسوب ہے۔

(۳) بعض اس رائے کو اپنائے ہوئے ہیں کہ علت بہر حال معلول سے پہلے ہوتی ہے۔ اور یہ کہ علت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک علت موجبہ۔ اور ایک علت غیر موجبہ۔ موجبہ اس علت کو کہتے ہیں جو موجَب سے پہلے پائی جاتی ہے۔ اور جب یہ پائی جاتی ہے تو فاعل کو اختیار نہیں رہتا کہ اس کے معنوں میں تصرف روا رکھ سکے۔ اور نہ یہ جائز ہوتا ہے کہ جس چیز کا اس نے ارادہ کیا ہے اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے دامن کشاں رہ سکے۔ علت غیر موجبہ وہ ہے کہ جس میں اختیار و تصرف کا حق قائم رہتا ہے۔ اس کی مثال یوں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اس بنا پر اللہ کی اطاعت اختیار کی ہے کہ اس نے مجھے اطاعت کا حکم دیا ہے۔ میں اس حکم کا احترام کرتا ہوں اور چاہتا ہوں کہ اس پر عمل کروں لیکن اس کی مخالفت بھی ممکن ہے۔ یعنی یہ بھی ممکن ہے کہ میں مامور بہ کو ترک کر دوں، جیسا کہ لوگوں کی اکثریت کرتی ہے۔ دوسری مثال یہ ہے۔ فرض کرو میں کہتا ہوں میں تو تمھاری دعوت پر یہاں آیا ہوں کہ تم نے میری طرف پیغام بھیجا۔

(۴) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ علتیں دو ہیں۔ ایک جو معلول سے ایک لمحہ قبل پائی جاتی ہے اور ایک جو معلول کے ساتھ ہمقراں ہوتی ہے۔ جو علت ایک لمحہ قبل پائی جاتی ہے اس کو ایک لمحہ قبل ہی پایا جانا چاہیے۔ کیونکہ اگر اس پر ایک لمحہ سے زیادہ عرصہ گزر جائے تو سرے یہ علت ہی نہیں رہتی۔ جو علت معلول کے ساتھ ہمقراں رہتی ہے، اس کی مثال ضرب و الم میں ہے۔ یہ الجبائی کا مسلک ہے۔

(۵) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علت ہمیشہ معلول کے ساتھ ہمقراں رہتی ہے۔ اور جس کا وجود، وجود شے سے متقدم ہو، وہ علت نہیں ہوتی۔ ان کی رائے میں استطاعت فعل کی علت ہے۔ اور یہ فعل کے ساتھ ہمقراں ہے۔

(۶) ان میں اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عجز موجب ضرورت ہے یا نہیں۔ کچھ لوگ عجز کو بعینہ اسی طرح موجب ضرورت قرار دیتے ہیں جس طرح استطاعت کو موجب اختیار ٹھہراتے ہیں۔ یہ (ابراہیم النجار) کا قول ہے۔

(۷) اور کچھ لوگ عجز کو موجب ضرورت نہیں سمجھتے۔ اگرچہ استطاعت کو موجب اختیار قرار دیتے ہیں۔

(۸) ان میں کے بعض کا خیال ہے کہ شے مدرک میں ایک ایسی حقیقت پنہاں ہوتی ہے جو ادراک کی تخلیق کرتی ہے۔ بعض اس رائے کو نہیں مانتے۔

(۹) بعض کا قول ہے کہ علت ہمیشہ معلول کے ساتھ ہمقراں رہتی ہے۔ لیکن یہ استطاعت کو علت فعل نہیں گردانتے۔ "عباد بن سلیمان" کی یہی رائے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰) بعض اس مسئلہ میں تقسیم سے کام لیتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ علل کی بعض قسمیں معلول سے یقیناً پہلے پائی جاتی ہیں۔ جیسے مثلاً ارادہ موجبہ اور اس قبیل کی دوسری چیزیں۔ بعض علل معلول کے ساتھ ہمعراں رہتی ہیں، جیسے میری وہ ہنڈلیاں جن پر میری حرکت کا دارومدار ہے۔ اور بعض اپنے وجود میں معلول سے متاخر ہوتی ہیں۔ اسے علت غرض (یا علت غائی) کہنا چاہیے۔ جیسے کوئی کہے میں نے سقیفہ اس لیے بنایا ہے تاکہ اس کے سایہ میں بیٹھ سکوں۔ ظاہر ہے کہ سایہ سے استفادہ سقیفہ بن جانے کے بعد ہوگا۔ یہ النظام کا تجزیہ ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۶۸)

معلوم ومجہول میں اختلاف کی نوعیت

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان جب کسی چیز کو جان لے تو پھر علم کی اس حالت میں کسی طرح بھی اس سے ناآشنا رہنا جائز نہیں۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ انسان جن چیزوں کا علم رکھتا ہے، ان سے کسی نہ کسی وجہ سے ناآشنا بھی رہ سکتا ہے۔

(۳) کچھ اور لوگ یوں کہتے ہیں کہ انسان کسی چیز کو جان لینے کے بعد بھی اس سے ناآشنا رہ سکتا ہے۔ لیکن اس طرح کہ ناآشنائی وجہل کا تعلق اس پہلو سے نہ ہو کہ جس پہلو سے اس نے کسی شے کو جانا یا معلوم کیا ہے۔ مثلاً ایک آدمی حرکت کے بارہ میں علم رکھتا ہے، مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ باقی رہنے والی نہیں۔ یا یہ کہ یہ اختیاری فعل کا نتیجہ ہے اور مکان ثانی میں حدوث پذیر ہوتی ہے۔ یا مثلاً اجسام کے بارہ میں علم رکھتا ہے مگر یہ نہیں جانتا کہ یہ محدث ہیں۔

ان کی رائے میں استحالہ اس وقت ابھرتا ہے جب انسان جسم کے متعلق یہ جانتا ہو کہ وہ موجود ہے اور اس کے وجود کے بارہ میں ناآشنا ہو۔ یا حرکت کے بارہ میں جانتا ہو کہ باقی رہنے والی نہیں۔ اور اس سے متعلق ناآشنا اور جاہل بھی ہو۔ لیکن اس صورت میں کوئی استحالہ پیدا نہیں ہوتا کہ وہ حرکت کے بارہ میں تو علم رکھتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ وہ محدث ہے۔ یا اللہ سبحانہ کے فعل کا نتیجہ ہے، یا اس اختیار کا کرشمہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے انسان کو عطا کر رکھا ہے۔ یہ ابوالہذیل اور بشر بن المعتمر کی رائے ہے۔

(۴) النجار اور اس کے پیروکاروں کا مسلک یہ ہے کہ محدثات سے تو ایک ہی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

حالت میں مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے علم و جہل وابستہ ہو سکتا ہے۔ لیکن قدیم کے بارہ میں یہ جائز نہیں کہ انسان اس کو جانتا بھی ہو اور اس سے ناآشنا بھی رہے۔ دلیل یہ ہے کہ محدثات کے قومیت سے امثال و نظائر ہیں۔ انواع و اجناس ہیں۔ اور بوقلموں پہلو اور جہات ہیں۔ مثلاً بیاض رنگ کی ایک نوعیت ہے۔ اور اس کے بہت سے امثال و نظائر ہیں۔ اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ تو جانتا ہو کہ بیاض کا تعلق ایک رنگ یا لون سے ہے لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ یہ رنگ کی کون قسم یا نوع ہے۔ یا مثلاً ہو سکتا ہے کہ اس نے رنگ کی نوعیت کے بارہ میں علم خبر عام سے حاصل کیا ہو۔ خبر خاص سے نہ کیا ہو۔ یا خبر کی صورت میں کیا ہو، حس و مشاہدہ کی شکل میں نہ کیا ہو۔ خبر عام آنحضرتؐ کا یہ قول ہے:

اعلموا لونا قد حدث فی یومنا ھذا۔ — تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ ایک رنگ ہمارے زمانے میں پیدا ہوا ہے۔

اور خبر خاص آنحضرتؐ کا یہ قول ہے:

اعلموا ان ذالک اللون بیاض۔ — تمہیں جان لینا چاہیے کہ یہ رنگ ابیض یا سپید ہے۔

اس مسلک کے پیرو النجار اور اس کے ماننے والوں کے علاوہ کچھ اور لوگ بھی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۶۸)

کیا شے واحد کو دو طرح کے ذرائع علم سے معلوم کیا جا سکتا ہے یا ایک ہی علم سے دو طرح کے معلومات حاصل ہو سکتے ہیں؟

(۱) بعض کا کہنا ہے ایک انسان جب ایک سفید شے کو دیکھتا ہے تو وہ دو چیزیں جان لیتا ہے۔ ایک سفید رنگ اور ایک سفید شے۔ حالانکہ سفید رنگ ایسی شے ہے کہ اس کو علٰحدہ اور مستقل بالذات صورت میں کسی طرح بھی دیکھنا ممکن نہیں۔

(۲) بعض کا موقف ہے کہ دیکھنے والا سفید رنگ اور سفید شے دونوں کو بیک وقت محسوس کرتا ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کوئی شخص ان دونوں میں ایک چیز دیکھے اور دوسری نہ دیکھ پائے۔

جن لوگوں کی یہ رائے ہے کہ ہم رنگ کو تو محسوس کرتے ہیں، رنگ کے ہدف کو نہیں یہ شے معلوم اور شے مجہول کو ماننے سے شدید انکار کرتے ہیں۔ النظام کی یہی رائے ہے۔

(۳) بعض یہ کہتے ہیں کہ ایک شے کو بیک وقت علم کے دو ذرائع یا دو پہلوؤں سے معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ اگر ایک شے ازراہ اضطرار علم کے دائرے میں آتی ہے تو ناممکن ہے کہ ازراہِ اختیار علم کے دائرے میں آسکے۔ یا جس کو ازراہِ اختیار معلوم کیا گیا ہے، ناممکن ہے کہ اضطرار کے ذریعہ معلوم ہو سکے۔

(۴) بعض کا یہ موقف ہے کہ حالتِ واحدہ میں ایک ہی شے کو دو پہلوؤں سے جاننا ممکن ہے۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے، کہ علم کے دونوں ذریعے اضطراری ہوں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں کا تعلق اختیار سے ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان کا کہنا ہے کہ اگر شے معلوم جسم ہے تو اس کو متعدد علوم سے جانا جا سکتا ہے۔ جن میں بعض کا تعلق اضطرار سے اور بعض کا اختیار سے ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر شے معلوم عرض ہے تو اس کو صرف اختیار ہی کے ذریعہ جاننا ممکن ہے۔ ہاں اس کو جاننے کے پہلو البتہ متعدد ہو سکتے ہیں۔ یہ بشر المعمر کا قول ہے۔

(۵) بعض کی یہ رائے ہے کہ عرض کو جس طرح اختیار کے ذریعہ جاننا ممکن ہے اسی طرح اضطرار کے ذریعہ جاننا ممکن ہے۔ اور یہ کہ دونوں طرح کے علم ایک شے کا ایک ہی حالت میں احاطہ کر سکتے ہیں۔

(۶) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قدیم کو ایک ہی علم کے ذریعہ جانا نہیں جا سکتا۔ بلکہ علوم متعددہ سے استفادہ کیا جا سکتا ہے۔ اور ایک ہی علم متفرداً اس سلسلہ میں کافی نہیں۔ ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ کو وہ شخص نہیں جان سکتا جو اس حقیقت سے ناواقف ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو تکوین و تخلیق سے پہلے بھی جانتا ہے یا اس حقیقت سے ناآشنا ہے کہ نظر و بصر سے اس کا احاطہ ممکن نہیں۔ اور یا اس بات کو نہیں جانتا کہ وہ حرکت کناں نہیں اور اس بات کا قائل نہیں کہ تربوز اور میٹھی چیزوں کی تخلیق اس نے کی ہے۔ یہ النظام کا قول ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ جو بھی اس حقیقت کو پالے گا کہ اسی نے ان چیزوں کو وجود بخشا ہے وہ اس راز کو بھی معلوم کر لے گا کہ اللہ سبحانہ جسم نہیں۔ اور آنکھیں اس کے ادراک سے قاصر ہیں۔ اور یہ کہ تربوز میں شیرینی، اور مہک کو اسی نے پیدا کیا ہے۔ اور جو ان حقائق سے ناآشنا ہے، وہ اس بات کو نہیں جان پائے گا کہ اس کو کوئی پیدا کرنے والا ہے۔ اور وہ خود محدث و مخلوق ہے۔ اور اس کے فیوض تربیت کا نتیجہ ہے۔ یا اس کا کوئی پروردگار اور رب ہے۔ اس کے نزدیک یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص حرکت کو جانتا ہو لیکن یہ نہ جانتا ہو کہ وہ باقی رہنے والی نہیں۔ یا یہ کہ حرکت کا اعادہ ناممکن ہے۔

اس نظریہ کے قائل نے اس شے کی تکمیل کر دی ہے، جس کو منکرین معلوم و مجہول نے چھوڑ دیا تھا۔ یعنی متاولین کی تکفیر و تجہیل! بغدادی متکلمین کی اکثریت کی رائے یہی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷) جن لوگوں نے معلوم و مجہول کا انکار کیا ہے ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو وہ شخص بھی جان سکتا ہے جو یہ نہ جانتا ہو کہ اس نے اشیا کی تخلیق کی ہے۔ یا جو یہ سمجھتا ہو کہ اجسام اس کی تخلیق نہیں۔ یا جو اس بات کا قائل ہو کہ اس کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ یا اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہو کہ وہ مکان دون مکان میں ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ جہاں تک دلیل کا تعلق ہے اس کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ جب اللہ سبحانہ کو موجود مان لیا تو اس حقیقت کو بھی تسلیم کر لیا کہ اس کو آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہیں۔ اور یہ کہ وہ ہر ہر مکان میں ہے۔ اور یہ کہ حیز و مکان کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب اس دلیل کو تسلیم کر لیا کہ اس نے ایک جسم کو پیدا کیا ہے تو اسی سے یہ بھی لازم آیا کہ اس نے تمام اجسام کو پیدا کیا ہے۔ بغداد کے متکلمین کا یہی عقیدہ کیا ہے۔

(۸) الاسکافی کا قول ہے کہ جس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عدل پر قادر ہے، اسی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ جور پر بھی قادر ہے۔ دونوں دعووں کی ایک ہی دلیل ہے۔

ان کا قول ہے کہ جس دلیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے کسی ایک قوت یا کسی ایک رنگ کو پیدا کیا ہے اسی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اس نے سب قوتوں اور رنگوں کو پیدا کیا ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے ایک شخص کے لیے یہ جاننا ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ عدل پر قادر ہے بغیر اس کے کہ اس کو اس کا جور پر قادر ہونا معلوم ہو۔ اسی طرح ان کے خیال میں ایک شخص اس حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے کہ اللہ سبحانہ نے زرنیخ کے الوان کی تخلیق کی ہے۔ بغیر اس کے کہ اسے یہ معلوم ہو کہ اسی نے بطیخ اور حلوا کو رنگ اور لون بخشا ہے۔

(۹) اور ان میں اکثر کا خیال یہ ہے کہ ایمان و کفر پر صرف محدث ہی قادر ہو سکتا ہے اسی طرح نظر و بصر کے دائرہ میں صرف وہی چیزیں آ سکتی ہیں جو محدث ہوں۔ اس کے ساتھ ان کی یہ رائے بھی ہے کہ اللہ کے علم و عرفان سے وہ شخص بھی بہرہ مند ہو سکتا ہے جو اس بات کا قائل ہو کہ اللہ کفر و ایمان پر قدرت رکھتا ہے۔ حالانکہ کفر و ایمان پر صرف محدث ہی قدرت رکھتا ہے۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ بات کہتا ہے کہ نظر و بصر کا ہدف اللہ تعالیٰ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کی ذات ہو سکتی ہے تو ایسا شخص اس کے علم و عرفان سے بہرہ مند نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ نظر و بصر کے دائرہ میں صرف محدثات ہی آسکتے ہیں، اللہ کی ذات نہیں۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ وہ حرکت پر قادر ہے تو یہ بھی اس کے علم و عرفان سے محروم ہے۔ کیونکہ حرکت پر قدرت رکھنا محدث کا خاصہ ہے۔

اس کے ساتھ ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ اگر کوئی شخص اللہ کے بارہ میں اس تصور کا حامل ہے کہ وہ کلام خلق پر قادر ہے۔ یا ایسی شے پر قادر ہے کہ جس کی وجہ سے ان کے اعمال کی ذمہ داری اس پر عائد ہو۔ تو یہ اگرچہ محدثات کے ساتھ خاص ہے تاہم اللہ کی معرفت و علم سے محروم نہیں رہے گا۔

(۱۰) ابوالحسن الصالحی کی یہ رائے ہے کہ کسی جسم کے بارہ میں یہ علم رکھنا کہ وہ موجود ہے اس بات کا مترادف ہے کہ وہ حادث ہے۔ بشرطیکہ اس کو اس بات کا علم ہو کہ ایک ذات اس کو پیدا کرنے والی یا محدث پائی جاتی ہے۔ یہ ترادف ان معنوں میں نہیں کہ تنہا محدث کا جان لینا اس معاملہ میں کافی ہے۔ بلکہ ان معنوں میں ہے کہ اس کو محدث یا خالق کا علم ہے ـــــ جس نے کہ اس کی تخلیق کی ہے ـــــ اس کو اس مثال سے سمجھنے کی کوشش کرو۔ فرض کرو ایک شخص کا کوئی بھائی نہیں۔ اور پھر اس کا بھائی پیدا ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں یہ اس کا بھائی قرار پائے گا۔ اس لیے نہیں کہ خود اس میں کوئی نیا معنی ابھرا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کا ایک بھائی پیدا ہوا ہے۔ ٹھیک اسی طرح کسی جسم کے موجود ہونے سے جو ذہن اس کے حدوث کی طرف منتقل ہوتا ہے تو اس بنا پر نہیں کہ اس جسم میں کوئی معنی ایسا ابھرا ہے جو اس کا مقتضی ہے، بلکہ اس بنا پر کہ اللہ کے بارہ میں یہ معلوم ہے کہ وہی محدث و خلاق ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کے متعلق علم و معرفت کی نوعیت ایک ہے۔ اس کے بارہ میں اس حقیقت سے آگاہ ہونا کہ وہ موجود ہے، لیکن موجودات کی طرح نہیں اس بات کا مترادف ہے کہ وہ شے ہے، لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ عالم ہے لیکن علما کی طرح نہیں۔ حی ہے لیکن احیا کی طرح نہیں۔ قادر ہے لیکن دوسرے صاحب قدرت

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اشخاص کی طرح نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسی حقیقت ہے جو تمام دیگر حقائق سے یکسر مختلف ہے۔

اس کی رائے میں اللہ کو علم کے وہ ذرائع سے نہیں جانا جا سکتا۔ نیز وہ شخص اللہ کے بارہ میں ناآشنا نہیں جو کسی نہ کسی پہلو سے اس کے بارہ میں جانتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں کے اعتبار سے بیک وقت معلوم اور مجہول ہو سکتی ہے۔ چاہے قدیم ہو۔ چاہے محدث ہو۔

(۱۱) وہ لوگ جو شے معلوم و مجہول کے منکر ہیں، ان کا کہنا ہے کہ جسم کے بارہ یہ علم رکھنا کہ وہ محدث ہے، دراصل یہ جاننا ہے کہ اس کا ایک محدث ہے۔ اسی طرح اس کے بارہ میں یہ نہ جاننا کہ محدث ہے، محدث کے بارہ میں کچھ نہ جاننے کے مترادف ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ علم و جہل کی یہ کیفیت نفس جسم کے متعلق ہے۔

(۱۲) جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے ان کا موقف یہ ہے کہ جسم کے بارہ میں یہ جاننا کہ وہ محدث ہے، خود جسم سے متعلق جاننا ہے۔ اسی طرح اس کے متعلق یہ نہ جاننا کہ یہ محدث ہے، اس کا تعلق بھی جسم سے ہے۔

(۱۳) بعض اہل نظر نے کہا ہے کہ کسی شے کے وجود کے بارہ میں ایک پہلو سے علم ہو سکتا ہے، جب کہ یہ ممکن ہے کہ دوسرے پہلو سے اس کا علم نہ ہو۔ جیسے کوئی شخص بہ بنائے خبر کسی حقیقت سے آگاہ ہو۔ بر بنائے حس و مشاہدہ آگاہ نہ ہو۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ کوئی شخص ایسی چیز کے وجود کا علم رکھے جس کے موجود ہونے کا اس کو علم نہیں۔ یا ایسے محدث کے جاننے کا دعویٰ کرے، جس کا محدث ہونا خود اسے معلوم نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶۹)

کیا ایک ہی علم سے دو معلوم دائرۂ ادراک میں آسکتے ہیں ؟

(۱) بعض نے اس کو تسلیم نہیں کیا۔

(۲) بعض اسے جائز قرار دیتے ہیں۔ اور سمجھتے ہیں کہ ایک ہی علم سے دو قسم کے معلوم دائرۂ ادراک میں آسکتے ہیں۔ مثلاً غیر منتہی کے بارہ میں علم کے یہ معنی ہیں کہ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی منکشف ہو گئی کہ اللہ کے معلومات کی کوئی انتہا نہیں۔ مگر علم کی یہ نوعیت اجمالی ہے تفصیلی نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۰)

لوگوں میں اس بارہ میں اختلاف رونما ہوا کہ کیا اثبات، نہی ہو سکتا ہے، اور ارادہ، کراہت کی صورت اختیار کر سکتا ہے، یا اخذ ترک کے قالب میں ڈھل سکتا ہے؟

(۱) کچھ کہنے والوں نے کہا کہ یہ ممکن ہے کہ اثبات شے ایک پہلو سے ہو اور نفی شے دوسرے پہلو سے بعینہٖ جس طرح جسم موجود ہو، اور غیر متحرک ہو۔ اس صورت میں انسان ایک طرف وجود کے بارہ میں تو اثبات سے کام لے گا، اور دوسری طرف حرکت سے متعلق نفی کا اظہار کرے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی شے نفی و اثبات کا ہدف بنے گی۔

ان میں پھر اس بات پر نزاع ہے کہ آیا ایک ہی شے دو پہلوؤں کے اعتبار سے معلوم اور مجہول ہو سکتی ہے۔ کچھ لوگ اس کے قائل ہیں۔ اور کچھ لوگ اس کے قائل ہیں۔ تاہم وہ اس بات کے ضرور قائل ہیں کہ ایک ہی شے دو پہلوؤں سے نفی و اثبات کا ہدف بن سکتی ہے۔

(۲) بعض یہ کہتے ہیں کہ مثبت کا منفی ہونا، اور منفی کا مثبت کے قالب میں ڈھلنا محال ہے۔ کیونکہ مثبت کے معنی ایسی شے کے ہیں جو موجود ہے، ثابت ہے، اور زمانۂ ماضی کا ایک حصہ اس پر گزر چکا ہے۔ اور منفی سرے سے موجود ہی نہیں۔ لہٰذا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک شے ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور لاموجود بھی ہو۔

ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ جسم کو متحرک ثابت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی حرکت کا اثبات کیا جائے۔ اور اس کو ساکن کہنے کا مطلب اس کے سکون کا اقرار کرنا ہے۔ ٹھیک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اسی طرح جب ہم کہتے ہیں کہ جسم متحرک نہیں ہے تو اس نفی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کی حرکت کی نفی کرتے ہیں۔ اور اسی انداز سے اس کو ساکن نہ قرار دینے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ ہم اس کے سکون کی نفی کر رہے ہیں۔ یہی حال عالم و جاہل اور فاعل و لا فاعل کے بارہ میں نفی و اثبات کے استعمال کا ہے۔

ان میں اس بات میں اختلاف و نزاع ہے کہ ایک ہی شے دو مختلف پہلوؤں سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے یا نہیں۔ بعض نے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ جس طرح نفی و اثبات جمع نہیں ہو سکتے اسی طرح علم و جہل کا اجتماع جائز نہیں۔ بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے، اور کہا ہے کہ ایک ہی شے دو پہلوؤں کے اعتبار سے معلوم و مجہول ہو سکتی ہے۔ لیکن اس کے معنی یہ نہیں کہ نفی و اثبات کا اجتماع بھی ممکن ہے۔ یہ "جبائی" کی رائے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۷۱)

اگر کسی کو متحرک ہونے کا حکم دیا جائے یا متحرک ہونے سے روکا جائے تو مامور بہ کون ہوگا؟

اس بارہ میں تین اقوال ہیں:

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کسی شخص کو متحرک ہونے کا حکم دینا اس کے غیر سے متعلق ہے اور وہ غیر، حرکت ہے۔

ان میں بعض کا کہنا ہے کسی شے کے بارہ میں یہ کہنا کہ یہ متحرک ہے ایسا اثبات ہے جس کا تعلق اس شے کی ذات وعین سے ہے۔ لیکن اس کو متحرک رہنے کا حکم دینا ایسا حکم ہے جس کا تعلق اس کے غیر یعنی صرف حرکت سے ہے۔

(۲) بعض کا قول ہے کہ متحرک رہنے کا حکم دینا دراصل نفس انسانی کو حکم دینا ہے کہ وہ متحرک رہے۔ اسی طرح اس کو حرکت سے روکنا، نفس انسانی کو روکنے کے مترادف ہے۔ یہی حکم فاعل وغیرہ کا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ کہہ کر خاموش نہیں ہو جاتے کہ اس کو حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید اس حکم کے معنی یہ ہیں کہ یہ موجود کے قالب میں ڈھل جائے۔ بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم اس بات پر مشتمل ہے کہ یہ متحرک ہو جائے۔

(۳) بعض کا قول ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ متحرک رہنے کا حکم حقیقت پر مبنی ہے بلکہ ہم یہ کہیں گے حقیقت میں مامور بہ حرکت ہے۔ نفس انسانی نہیں۔ یہی حال سکون اور ان تمام کیفیات کا ہے جن کا حکم دیا جا سکتا ہے۔ یہ بعض حوادث[1] کی رائے ہے۔

---

[1] حوادث یہاں بے معنی ہے۔ شاید مصنف کی مراد متکلمین کی نئی پود ہے۔ (مترجم)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۲)

کیا امر، کسی نہ کسی پہلو سے نہی ہو سکتا ہے ؟

اس کے بارہ میں دو رائیں ہیں :

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ کسی بات کا حکم دینا، اس بات کا مترادف ہے کہ گویا اس کے ترک سے روکا گیا ہے۔ اسی طرح ارادہ کا مطلب یہ ہے کہ جو شے ارادہ کے خلاف ہے وہ مکروہ ہے، اور لائق ترک ہے۔

لیکن ان لوگوں نے اس اندازِ فکر کو علم و جہل کے بارہ میں جاری نہیں رکھا۔ یعنی ان کے نزدیک علم شے کے معنی، جہل غیر کے نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح کسی شے پر قدرت کا مطلب یہ نہیں کہ کسی دوسری چیز کے بارہ میں عجز لاحق ہے۔

(۲) بعض یہ کہتے ہیں کہ امر یا اخذ شے کا مطلب یہ نہیں کہ اس کے ترک سے روکا گیا ہے۔ اسی طرح کسی شے کے ارادہ کے معنی یہ نہیں کہ اس کے خلاف جو شے ہے وہ لائق ترک ہے۔

رہا اس بارہ میں اختلاف رائے کہ کیا اخذ شے، ترک لضدہ کے مترادف ہے یا نہیں۔ تو اس کی تفصیل ہم ترک کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۳)

کیا اعراض کو عاجز، جاہل اور بے جان قرار دے سکتے ہیں ؟

اس میں دو مسلک ہیں،

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اعراض ان معنوں میں جاہل ہیں کہ علم کا انتساب ان کی طرف نہیں ہو پاتا۔ عاجز ان معنوں میں ہیں کہ ان میں قدرت و استطاعت مفقود ہے۔ اور بے جان ان معنوں میں ہیں کہ زندگی سے محروم ہیں۔ یہ علوی کی رائے ہے۔

(۲) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ ان صفات کا اطلاق اعراض پر کسی پہلو سے بھی درست نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۴)

تولد کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت

(تولد اس فعل کو کہتے ہیں جو براہِ راست فعل کے نتیجہ میں واقع ہو۔ جیسے تم کسی پتھر کو لڑھکاؤ، یا پھینکو، اور وہ لڑھک جائے، یا نیچے گرتا چلا جائے، یا تم کسی کو پیٹ دو، اور وہ تکلیف یا الم محسوس کرے۔ یا کوئی گر پڑے اور اس کی روح پرواز کر جائے۔ یا ضرب سے جو مختلف الوان ابھرتے ہیں۔ یا کھانے سے مزہ کی جو کیفیتیں پیدا ہوتی ہیں۔ یا مہک اور خوشبو پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح کے دوسرے ثانوی اور بالواسطہ پیدا ہونے والے نتائج۔

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ افعال متولدہ کا انتساب ہماری طرف ہونا چاہیے۔ کیونکہ وہ ایسے اسباب کا نتیجہ ہیں جن کو ہم اختیار کرتے ہیں۔ مثلاً 'احر' (؟) جو بیاض سے پیدا ہوتا ہے، یا مثلاً فالودہ کا مزہ جو شناسۂ، شکر کو ملانے اور پکانے سے حاصل ہوتا ہے۔ یا مہک جو کسی فعل سے پھیلتی ہے۔ یا الم جو ضرب کے نتیجہ میں پیدا ہوتا ہے۔ یا کھانے پینے سے لذت کا ایک خاص احساس۔ یا گر پڑنے سے روح کا خروج۔ یا جنسی حرکت سے لطفہ کا ٹپک پڑنا۔ یا پتھر کا لڑھکنا۔ یا تیر کا کمان سے نکلنا۔ یا آنکھیں کھول کر دیکھنے سے ادراک کا حاصل ہونا۔ یہ اور اسی نوع کے تمام نتائج کی ذمہ داری ہم پر عائد ہوتی ہے۔ اسی میں ہاتھ پاؤں کا چوٹ کھا کر ٹوٹ جانا بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ چوٹ کے سبب کو ہم نے پیدا کیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ہاتھ پاؤں توڑے، اور اپاہج ہو جائے تو یہ فعل بھی اپنا ہو گا۔ اس میں وہ تمام ادراکات بھی شامل ہیں جن کا تعلق ہمارے حواس سے ہے۔ اس تصور کے قائلین کا کہنا ہے کہ ایک انسان جب دوسرے کو پیٹ ڈالتا ہے تو اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے اس کو تکلیف پہنچی ہے۔ لہٰذا یہ فعل اسی کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کبھی یہ تکلیف بغیر علم کے بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی دوسرے کی آنکھ کھولی اور اس نے اس سے ادراک حاصل کیا تو اس کا انتساب بھی اسی کی طرف ہونا چاہیے۔ جیسے اگر کوئی شخص دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو اس جرم کا انتساب آنکھ پھوڑنے والے کی طرف ہی ہوگا۔

افعال متولدہ کے بارہ میں اس انداز فکر کے قائل یہ کہتے ہیں کہ انسان بسا اوقات کسی دوسرے شخص یا شے میں ایسا ردِ عمل پیدا کرتا ہے، جس کا سبب خود اس کے نفس میں موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ اپنی ذات میں بھی براہ راست اور بالواسطہ افعال اور ان کے نتائج پیدا کرتا رہتا ہے۔

ان لوگوں کا خیال ہے، ناطف (ایک نوع کے حلوہ کا نام ہے) کا بیاض، فالودہ کی حلاوت اور خوشبو۔ الم، لذت، صحت، اپاہج پن، اور شہوت سب انسانی افعال ہیں۔ بشر بن المعتمر جو بغداد کے جوٹی کے متکلمین میں سے ہے، اس کی یہی رائے ہے۔

(۲) ابو الہذیل اور اس کے ہم نواؤں کی یہ رائے ہے کہ وہ تمام بالواسطہ افعال جو دائرہ علم میں آسکیں ان کا انتساب بلاشبہ انسان کی طرف ہونا چاہیے۔ جیسے ضرب کے نتیجہ میں الم کا پیدا ہونا۔ یا پتھر کا گرنا۔ لڑھکنا یا اوپر کی طرف جانا۔ یا دو چیزوں کے تصادم سے آواز کا پیدا ہونا۔ یا گرنے سے روح انسانی کا پرواز کر جانا۔ بشرطیکہ روح جسم ہو عرض نہ ہو۔ یہ سب افعال اگرچہ متولد ہیں لیکن ان کو اس شخص کی طرف منسوب ہونا چاہیے جس کے براہِ راست افعال کا یہ نتیجہ یا ردِ عمل ہیں۔

اس کا یہ بھی خیال ہے کہ انسان جس طرح نفسی و داخلی اسباب کی بنا پر خارج میں بالواسطہ افعال و نتائج کو پیدا کرتا رہتا ہے اسی طرح اپنے باطن و داخل نفس میں بھی ردو عمل کی تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اس کے نزدیک لذت، الم، مزہ، تہک، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، جبن، شجاعت، بھوک، سیری، ادراک، یا دوسرے سب ادراک علم کی تخلیق یہ سب افعال اللہ تعالیٰ سے تعلق رکھتے ہیں۔ انسان سے نہیں۔ کیونکہ ابو الہذیل کے نقطۂ نظر سے یہ سب ایسی چیزیں ہیں جن کی کیفیت کا انسان کو ادراک حاصل نہیں۔ اس کے اپنے افعال کے ضمن میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وہ چیزیں داخل ہیں جن کی کیفیتوں کو یہ محسوس کرتا یا جانتا ہے۔ جیسے حرکت، سکون، ارادہ اور علم وغیرہ۔ یا حرکت وسکون سے پیدا ہونے والے وہ داخلی نتائج جن کو یہ جانتا اور محسوس کرتا ہے۔ اور اسی فہرست میں اس طرح کے نتائج بھی شامل ہیں جو ضرب و احتکاک سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس کی یہ رائے ہے کہ جن افعال و نتائج کی تخلیق انسان دوسروں میں کرتا ہے وہ خود اس کے داخلی اسباب پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور اسی بنا پر اس کو ان افعال کا ذمہ دار ٹھہرایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ ایک شخص نے حریف کی طرف ایک تیر پھینکا اور اس سے قبل کہ تیر حریف تک پہنچے، یہ خود مرگیا۔ اس کی موت کے بعد تیر نے حریف کا کام بھی تمام کر دیا۔ اس صورت میں یہ فعل اس وجہ سے اس کی طرف منسوب ہوگا کہ اس کا ارادہ پہلے سے جب کہ وہ بقید حیات تھا، اس کے نفس و باطن میں موجود تھا۔ اس کے اور بشر بن المعتمر کے نزدیک قوت، حیات اور جسم پر انسان قادر نہیں۔

(۳) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ انسان کے تمام افعال نہ صرف حرکت کے رہین منت ہیں بلکہ بجائے خود داخلی و نفسی حرکت سے تعبیر ہیں۔ چنانچہ نماز روزہ، ارادہ، ناپسندیدگی، علم، جہل، صدق، کذب، اور انسان کا نطق و سکوت وغیرہ تمام افعال دراصل حرکات ہی ہیں۔ اسی طرح کسی انسان کا کسی جگہ سکون پذیر ہونا بھی ان معنوں میں حرکت ہے کہ اس پر وقت کے دو یا دو سے زیادہ مرحلے گزر گئے۔

اس کے نزدیک رنگ، مزہ، خوشبو، حرارت، برودت اور صوت والم وغیرہ اجسام لطیفہ کے حکم میں ہیں۔ لہٰذا انسان کے دائرۂ فعل میں ان کا شمار نہیں ہو پاتا۔ لذت کا احساس بھی اس کے نقطۂ نظر سے انسان کا فعل نہیں۔ اس کی یہ رائے ہے کہ انسان کے خارج میں جو افعال ابھرتے ہیں وہ اس بنا پر اللہ کی طرف منسوب ہیں کہ اللہ ہی نے ان میں ان افعال و خصوصیات کو پیدا کیا ہے۔ مثلاً پتھر اس لیے لڑھکتا، گرتا، یا اوپر کی طرف اٹھتا ہے کہ اس مزاج و طبیعت کو اس میں اللہ نے ودیعت کر رکھا ہے کہ جب بھی کوئی شخص اسے گرائے، پھینکے یا اوپر کی طرف اچھالے یہ ان افعال کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ردّ عمل کو قبول کرے۔ یہی حال اس کے نزدیک تمام افعال متولدہ کا ہے۔

النظام سے یہ خیال بھی مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اجسام کو ایک ہی مرتبہ پیدا کیا ہے، اور اب بھی اس کی تخلیق کا عمل جاری ہے۔

اس سے انسانی روح کے بارہ میں یہ خیال بھی مروی ہے کہ انسان ہی روح ہے اور اس کا داخلی فعل روحانی فعل کہلاتا ہے۔ اس بارہ میں روایت کا اختلاف ہے کہ کیا انسان اپنے ظرف و ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے یا کیا صحیح ترین روایت یہ ہے کہ اپنے ظرف و ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے اس کے ان الفاظ کو نقل کیا ہے کہ انسان اپنے ظرف ہیکل میں فعل کا آغاز کرتا ہے۔

(۴) ابو الہذیل کا کہنا ہے کہ ارادہ، کراہت، علم، جہل، صدق، کذب، اور کلام و سکوت وغیرہ کا حرکت سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ چیزیں اس سے قطعی مختلف ہیں۔

(۵) 'معمر' کا قول ہے کہ انسان اپنے باطن و نفس میں کسی حرکت و سکون سے تعرض نہیں کرتا۔ اس کے فعل کو ارادہ، علم، کراہت اور تمثیل سے تعبیر کرنا چاہیے۔ نیز نفس انسانی اپنے خارج یا غیر میں کوئی ردّ عمل پیدا نہیں کرتا۔ نفس انسانی جزء لایتجزیٰ ہے اور ایسا معنیٰ ہے جو تقسیم و تجزیہ کا متحمل نہیں۔ اس کا کام تدبیر بدن ہے، مماسّات و حلول نہیں۔ اس کی رائے میں تمام متولدات اور وہ صفات جو اجسام میں حلول پذیر ہیں، ان کے فعل کا تعلق خود ان اجسام سے ہے کہ جن میں یہ حلول کیے ہوئے ہیں۔ جیسے مثلاً حرکت، سکون، رنگ، ذائقہ، بو، حرارت و برودت اور رطوبت و یبوست وغیرہ کیفیات ہیں کہ یہ سب ان اہداف سے تعلق رکھتی ہیں جن میں یہ حلول پذیر ہیں۔ اس کے نزدیک جمادات اپنے اعراض میں جو ردّ عمل پیدا کرتے ہیں وہ بھی طبعی ہے۔ اور انھیں جمادات کی طرف منسوب ہے۔ اسی طرح حیات اور زندگی جسم حیی کا فعل ہے۔ قدرت قادر کا فعل ہے اور موت میت کا۔

اس قاعدہ کی رو سے اس کا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اعراض کو پیدا نہیں کرتا اور نہ وہ ان پر قدرت ہی رکھتا ہے۔ چنانچہ حیات، موت، سمع اور بصر کا تعلق جسم حیی، میت

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سمیع اور بصیر سے ہے، اللہ سے نہیں۔

اسی انداز سے احساس و ادراک شخص حساس اور مدرک کا فعل ہے۔ قرآن کے بارہ میں بھی اس کی رائے یہ تھی کہ یہ اس شے یا شخص کا فعل ہے کہ جس سے اس کا سماع ہوا۔ چاہے یہ فرشتہ ہو، چاہے درخت ہو اور چاہے حجر۔ اس کے نقطۂ نظر سے معاذ اللہ قرآن کلام اللہ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ اس سے براہِ راست سماع ممکن نہیں۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ کا فعل تلوین (رنگ عطا کرنا یا رنگنا) احیاء اور اماتت تک محدود ہے۔ اور یہ تینوں چیزیں اعراض کے زمرہ میں داخل ہیں۔ کیونکہ باری تعالیٰ اگر کسی شے میں رنگ پیدا کرنا چاہتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس میں تلون یا رنگ پذیری کی صلاحیت ہو گی یا نہیں ہو گی۔ ایجاب کی صورت میں یہ ان کی طبیعت کا اقتضا ہو گا لہٰذا یہ اسی کا فعل قرار پائے گا۔ اور جو اس کا فعل ہو گا وہ غیر کے تابع یا عرض نہیں ہو سکتا جیسا کہ کسی شخص کا اکتساب اس کا اپنا ہوتا ہے غیر کا پیدا کردہ نہیں ہوتا۔ اور اگر رنگ پذیری کی اس میں صلاحیت نہیں ہو گی تو ہو سکتا ہے کہ خدا اسے ملوّن کرنا چاہے اور وہ ملوّن نہ ہو۔

(۶) صالح قبہ کا کہنا ہے کہ انسان کا فعل صرف داخلی نوعیت کا ہے اس کے نتیجے میں جو ردِ عمل پیدا ہوتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ مثلاً تم پتھر کو ہٹاؤ اور وہ ہٹ جائے۔ لکڑی کو آگ دکھاؤ اور وہ جل اٹھے۔ یا کسی جاندار کو مارو اور اس کو اس سے الم و تکلیف کا احساس ہو۔ یہ سارے ردود عمل ایسے ہیں جن کو اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔ یہی نہیں ردِ عمل کے علاوہ خود یہ فعل اور عمل بھی اللہ تعالیٰ کا پیدا کردہ ہے۔ اس کے نقطۂ نظر سے یہ ہو سکتا ہے کہ ایک پتھر لطیف فضا میں ایک ہزار سال تک معلق رہے اور گرنے نہ پائے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آگ اور لکڑیاں عرصہ تک ایک دوسرے کے قریب رہیں اور عمل احتراق رونما نہ ہو۔ پہاڑ کو اٹھا کر کسی کے سر پر رکھ دیا جائے اور وہ اس کے ثقل کو محسوس نہ کرے۔ پتھر اپنی جگہ پر ساکن اور جمادہے اگر چہ اسے ہٹانے یا پھینکنے کی کوشش کی جائے۔ بلکہ اگر اس کو تمام انسان مل کر اپنی جگہ سے ہٹانے کی کوشش کریں جب بھی کامیاب

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نہ ہوسکیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص کو آگ میں ڈال دے اور وہ قطعی الم و اذیت محسوس نہ کرے۔ یہی نہیں ہوسکتا ہے الم و اذیت کے بجائے لذت محسوس کرے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نابینا میں ادراک بصیرت پیدا کردے اور میت کو علم سے بہرہ مند کردے۔

صالح قبہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ چاہے تو اجزا میں کوئی کمی کیے بغیر پہاڑوں اور آسمان و زمین کو پرکاہ سے بھی زیادہ ہلکا کردے۔ مجھے (اشعری کہتے ہیں) اس کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ کسی نے اس سے پوچھ ڈالا کہ اچھا یہ بتاؤ کہ کیا یہ ممکن ہے کہ تم مکہ میں ایک قبہ میں اگر بیٹھے ہو اور اللہ تم میں اس ادراک کو پیدا نہ کرے کہ تم مکہ میں ایک قبہ کے نیچے بیٹھے ہو۔ اس نے کہا میں اس امکان کا انکار نہیں کرسکتا۔ اس پر لوگ اسے صالح قبہ کہنے لگے۔

مجھے اس کے متعلق یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ کسی نے اس سے دریافت کیا کہ کیا یہ ممکن ہے کہ تم بصرہ میں رہو، اور یہ محسوس کرو کہ گویا تم چین میں ہو۔ اس نے جواب دیا۔ اگر میں محسوس کروں کہ چین میں ہوں تو اس وقت میرا قیام چین ہی میں ہوگا۔ اس پر کسی نے کہا اچھا اگر تمہارا ایک پاؤں کسی ایسے آدمی کے پاؤں کے ساتھ باندھ دیا جائے جو عراق میں ہے تو کیا اس وقت بھی تم اپنے کو چین میں مقیم فرض کروگے۔ اس نے کہا اگر میرا احساس یہ ہو کہ اس وقت میں چین میں مقیم ہوں تو واقعی میں چین ہی میں مقیم ہوں گا۔

(۷) "ثمامہ" کا قول ہے کہ ارادہ کے سوا انسان کا اور کوئی فعل نہیں۔ اس کے سوا جو کچھ ہے وہ ایسا ردعمل ہے جس کا کوئی فاعل نہیں جیسے پتھر کو پھینکنا اور اس کا اس ردعمل کو قبول کرلینا وغیرہ۔ انسان کی طرف اس کا انتساب محض مجاز کے طور پر ہوتا ہے۔

(۸) "جاحظ" کا کہنا ہے کہ ایک ارادہ تو انسان کے اختیار سے بروئے کار آتا ہے باقی جتنے افعال ہیں وہ طبیعت و اضطرار کا نتیجہ ہیں۔

(۹) "ضرار" اور "حفص الفرد" کی یہ رائے ہے کہ ردعمل یا فعل متولد کی دو قسمیں ہیں۔ جس فعل یا ردعمل سے انسان باز رہ سکے۔ اس کو تو انسان کا فعل قرار دیا جائے گا۔ اور جس سے باز نہ رہ سکے اس کو اس کا فعل نہیں سمجھا جائے گا۔ ضرار کا یہ بھی خیال تھا کہ انسان اپنے حیز کے علاوہ خارج میں بھی فعل انجام دے سکتا ہے۔ اور یہ کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

خارج میں جو رد عمل ہو گا، اس کو اس کا اکتساب، اور اللہ کی تخلیق قرار دیا جائے گا۔

(۱۰) ضرار کے علاوہ دوسرے اہل اثبات اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اپنے جیز کے علاوہ اور کسی فعل پر قدرت نہیں رکھتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۵)

کیا مقتول کو میت قرار دے سکتے ہیں؟ معتزلہ کا اختلافی مسئلہ

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ہر مقتول میت ہے۔ اور ہر نفس کو موت کا مزہ چکھنا ہے۔
(۲) بعض کا کہنا ہے کہ مقتول میت نہیں۔

(۷۶)

قتل کا محل وقوع کہاں ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ قتل قاتل میں حلول پذیر ہوتا ہے۔
(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اس کا تعلق مقتول سے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۷)

متولد کسے کہتے ہیں ؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جو میرے داخلی سبب سے پیدا ہو، لیکن اس کا تعلق دوسرے سے ہو۔

(۲) بعض کا قول ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جس کا سبب میرا اختیار کردہ ہے۔ اور اگر میں چاہوں تو اس کو ترک کر دوں۔ اس کے دائرۂ عمل میں میرا نفس و باطن اور خارج دونوں داخل ہیں۔

(۳) بعض کا خیال ہے متولد اس فعل ثالث کو کہتے ہیں جو میرے ارادہ کے معاً بعد ظہور پذیر ہوتا ہے۔ جیسے الم، ضرب کے بعد اور پتھر کا لڑھکنا، ڈھکیل دینے کے بعد۔

(۴) الاسکافی کی رائے ہے کہ فعل متولد کے معنی ایسے فعل کے ہیں جو قصد و ارادہ کا نتیجہ نہ ہو۔ بلکہ خطا و لغزش کا رہین منت ہو۔ اور جو فعل قصد و ارادہ چاہتا ہو اور اس کا ہر ہر جز عزم و تجدید کا طالب ہو، اسے 'فعل مباشر' کہیں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷۸)

وہ متحرک جو دو کی تحریک سے حرکت پذیر ہو

(۱) جو لوگ تولد کے قائل نہیں ہیں ان کا کہنا ہے کہ دراصل اس میں ایک ہی حرکت ہے جس کا فاعل اللہ تعالیٰ ہے۔ معمر نے اس رائے سے اختلاف کا اظہار کیا ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ اس تحریک میں محرک کا داخلی فعل بھی شامل ہے۔

(۲) جو تولد کے قائل ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ ایک کا موقف یہ ہے کہ متحرک میں ایک ہی حرکت ہے جس کے دو الگ الگ فاعل ہیں۔ دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ اس میں دو حرکتیں ہیں اور دو فاعل ہیں۔

(۷۹)

کیا متولد کا ترک ممکن ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اسباب تولد کو تو چھوڑ دینا ممکن ہے لیکن حیات کو چھوڑ دینا ممکن نہیں۔ عباد اور الجبائی کی یہی رائے ہے۔

(۲) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ سبب اور مسبب دونوں سے دست کش ہونا ممکن ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۰)

جو لوگ تولد کے قائل ہیں ان میں اس بارہ میں اختلافِ رائے ہے کہ کیا فاعل علیٰ وجہ العلم غیر میں فعل انجام دیتا ہے؟

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ ناممکن ہے کہ انسان غیر میں علیٰ وجہ العلم کوئی فعل انجام دے سکے۔ بلکہ داخلی حد تک بھی یہ ممکن نہیں ہے کہ فاعل کو اپنے فعل کا ادراک حاصل ہو۔ یہ "الجبائی" اور "ابوالہذیل" کی رائے ہے۔

(۲) بعض اس کے قائل ہیں کہ حیز غیر میں علیٰ وجہ العلم فعل انجام دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً میں جب اپنے غلام کو پیٹوں گا تو مجھے یہ معلوم ہو گا کہ میرا پیٹنا الم واذیت پر منتج ہو گا لہٰذا اگر غلام کو الم واذیت کا علم ہے تو یہ میرا ہی فعل شمار ہو گا جیسا کہ یہ الم پہنچانا میرا فعل ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۱)

کیا چیز غیر میں بغیر مماسات کے فعل کی انجام دہی ممکن ہے

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اس وقت تک فعل انجام نہیں دے سکتا جب تک کہ متعلقہ شے سے براہِ راست حسی ربط و ضبط نہ استوار ہو۔ یا ایسی چیز کے ساتھ ربط و ضبط استوار ہو جو اس شے کے ساتھ حسی رابطہ قائم کیے ہوئے ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس نوع کے فعل متولد کو انجام دے سکتا ہے جو براہِ راست جسم سے مماسات نہ رکھتا ہو۔ اور نہ ایسے جسم سے رابطہ رکھتا ہو جو اس جسم سے ملا ہوا ہے۔ جیسے مثلاً کوئی ایسے شخص پر حملہ کر دے جس کی آنکھیں کھلی ہیں۔ اس صورت میں حملہ آور کا ادراک اس شخص کی طرف منسوب ہو گا جس نے حملہ کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۲)

اگر متولد سبب سے دور ہو تو کیا اس کو مسبب اول قرار دے سکتے ہیں

(مثلاً ایک شخص ایسی آگ میں کود پڑتا ہے جس کو دوسرے نے بھڑکایا ہے یا ایسے لوہے پر گر پڑتا ہے جس کو کسی دوسرے نے گاڑا ہے۔ یا مثلاً ایسے تیر سے کوئی بچہ ـــــ اور یہ بچہ اس کی زد میں آگیا ہے ـــــ گھائل ہو جاتا ہے جس کو کسی دوسرے نے چلایا ہے)

(۱) تولد کے بہت سے قائلین کا کہنا ہے۔ احراق اس شخص کا فعل محسوب ہوگا جس نے اپنے کو آگ میں پھینکا ہے۔ قتل اس شخص کی طرف منسوب ہوگا جس نے اپنے کو لوہے پر ڈالا ہے۔ یا جس نے تیر کے سامنے آنے کی کوشش کی ہے۔

ان میں کے بعض نے تعبیر کا دوسرا پہلو اختیار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تیر کو پھینکنا تو تیر انداز کا فعل ہے، اور بچے کے جسم کو چھید کر جو تیر نکل گیا ہے یہ اس شخص کا فعل ہے جس نے بچہ کو تیر کے سامنے کیا ہے الا یہ کہ یہ تیر کے رخ کو پھیر دے۔

لیکن اگر صرف بچہ ہی کو ہدف بنانا مقصود ہو تو اس صورت میں تیر کی حرکت تیر انداز کا فعل ہوگا۔

ان لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر تیر بچے کو چیر کر نکل جائے اور کسی اور کو زخمی کر دے تو جو حکم اس بچہ کا ہے جو بغیر قصد و ارادہ کے تیر کی زد میں آگیا ہے، وہی اس کا ہے۔ اور اگر تیر بچے کے جسم کو چیر کر کسی ایسی چیز کو آ لگا ہے جو پہلے سے اس جگہ موجود تھی، تو اس کی ذمہ داری تیر چلانے والے پر عائد ہوگی۔ 'الاسکافی' اسی کا قائل ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ ان صورتوں میں فعل کی ذمہ داری تیر چلانے والے، لوہا گاڑنے والے اور آگ جلانے والے پر عائد ہوتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بعض نے اس حد تک اس میں مبالغہ سے کام لیا ہے کہ ان کے نزدیک اگر ایک شخص نے ایک ایسے شخص پر حملہ کر دیا ہے جس کی آنکھیں کھلی ہیں۔ اس کے اس نے حملہ کو بھانپ لیا ہے۔ تو بھانپ لینا اس شخص کا فعل محسوب نہیں ہوگا جس کی آنکھیں کھلی ہیں بلکہ حملہ آور کا فعل محسوب ہوگا۔

کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ تیر کا ایسے شخص کے جسم میں گڑ جانا جو سامنے آگیا ہے در اصل تیر چلانے والے کا فعل ہے۔ اپنے کو آگ میں جلا ڈالنا اس شخص کا فعل ہے جس نے اپنے کو آگ میں پھینکا۔ اور گڑے ہوئے لوہے پر گر کر ہلاک ہو جانے کی ذمہ داری اس شخص پر عائد ہوتی ہے جو گرا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۳)

اختلاف کا ایک اور پہلو

کیا اسباب مسببات سے پہلے ہوتے یا ان کے ساتھ ہمقران ہوتے ہیں۔

(۱) بعض کا کہنا ہے اسباب ہمیشہ مسببات کے ہمقران ہوتے ہیں۔ ان کا مسببات سے متقدم ہونا جائز نہیں۔

(۲) بعض کی رائے ہے کہ ایسے اسباب جن سے مسببات کا تولد ہوتا ہے ہمیشہ مسببات سے مقدم ہوتے ہیں۔

(۳) بعض کا قول ہے کہ کچھ اسباب تو اپنے مسببات کے ہمقران ہوتے ہیں اور بعض مسببات سے بقدر ایک لمحہ کے مقدم ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک لمحہ سے زیادہ پہلے پائے جائیں تو انھیں اس صورت میں متولدات کہنا صحیح نہ ہوگا۔

(۸۴)

کیا سبب موجب مسبب ہے یا نہیں؟

(۱) معتزلہ کی اکثریت جو تولد کی قائل ہے، اس کا کہنا ہے کہ اسباب ہمیشہ مسببات کے موجب ہوتے ہیں۔

(۲) "ابجبائی" کا قول ہے کہ اسباب کا موجب مسبب ہونا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اصل موجب تو وہ ہے جس نے اسباب کی تخلیق کی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۵)

توجہ (؟) کے بارہ میں اختلاف ہے جو فعل سے پیدا ہوتی ہے جب کہ اس کا سبب پایا جائے لیکن متولد وقوع پذیر نہ ہو

(۱) ایک گروہ نے اسے ضروری قرار دیا ہے۔
(۲) دوسرے گروہ نے اس کی نفی کی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۶)

کیا حرکت سکون کو پیدا کرتی ہے اور اطاعت معصیت کو

(۱) ایک گروہ نے اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ حرکت سکون کو اور سکون حرکت کو پیدا کر سکتا ہے۔ معصیت کے بارہ میں اس کی رائے یہ ہے کہ یہ ایسی چیز کی تخلیق کا باعث ہوتی ہے جو نہ اطاعت ہے اور نہ معصیت۔ اطاعت کی تخلیق کا یہ بہر حال باعث نہیں ہوتی۔ یہ رائے بغداد کے متکلمین نے اختیار کی ہے۔

(۲) بشر بن المعتمر سے یہ قول مروی ہے کہ حرکت سکون کو اور سکون حرکت کو پیدا کر سکتا ہے۔ اسی طرح حرکت حرکت کو، اور سکون سکون کا باعث ہو سکتا ہے۔

(۳) الجبائی کا کہنا ہے۔ سکون تو کسی شے کو پیدا نہیں کرتا، البتہ حرکت، حرکت و سکون دونوں کو پیدا کر سکتی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ پتھر جو فضا میں چند لمحوں کے لیے رک جاتا ہے، اس میں بھی حرکات پنہاں رہتی ہیں۔ جو بعد میں اس کے انحدار کا باعث بنتی ہیں۔ اسی طرح تنی ہوئی اور کسی ہوئی کمان بھی مخفی قسم کی حرکات کی حامل رہتی ہے اور انہی حرکاتِ خفیہ کی وجہ سے تانت بالآخر ٹوٹتی اور منقطع ہوتی ہے۔ دیوار جو ڈھ جاتی ہے، اس میں بھی حرکاتِ خفیہ پائی جاتی ہیں۔ جو اس کے گرنے کا سبب بنتی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۷)

کیا ارادہ کے سوا دوسرے افعال تولد کی صورت میں وقوع پذیر ہو سکتے ہیں؟

(۱) ایک گروہ کی تو یہ رائے ہے کہ تمام افعال بصورت تولد وقوع پذیر ہو سکتے ہیں۔

(۲) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کچھ افعال وہ ہیں جو فاعل میں حلول پذیر ہوتے ہیں، لیکن فاعل میں وہ افعال جن کا تعلق اس کے داخل و نفس سے ہے متولد نہیں ہو سکتے۔

(۳) ایک قوم کا کہنا ہے کہ وہ افعال جو سہو و نسیان کے طور پر ظہور پذیر ہیں متولد ہیں۔ اور جو اس کے علاوہ ہیں متولد نہیں۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان میں ارادہ کے سوا متولد اور غیر متولد دونوں قسم کے افعال کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔

(۸۸)

کیا قدیم سے فعل متولد ظاہر ہو سکتا ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قدیم سے نہ تو تولد کی صورت میں کوئی فعل ظاہر ہوتا ہے اور نہ بربنائے سبب اور علت کے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے کیونکہ وہ تو اختراع و تخلیق سے کام لیتا ہے۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قدیم سے بھی کبھی کبھی علی سبیل التولد فعل صادر ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اجسام شامل نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۸۹)

فعل کا مولد کون ہے ؟

(۱) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ فعل کا مولد وہ فاعل ہے جو سبب کو اختیار کرتا ہے۔
(۲) کچھ لوگ اس رائے کے ہیں کہ مولد سبب کا نام ہے فاعل کا نہیں۔

(۹۰)

فعل متولد پر قدرت کا مسئلہ

(۱) اہل نظر کی اکثریت اس بات کی قائل ہے کہ فعل متولد اس وقت مقدور علیہ رہتا ہے، جب تک اس کا سبب وقوع پذیر نہ ہو۔ اور جب سبب واقع ہو جائے تو یہ دائرۂ قدرت سے خارج ہو جاتا ہے۔
(۲) کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ وجوب سبب کے باوجود فعل مقدور علیہ رہتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۹۱)

کیا ارادہ کے پائے جانے سے مراد کا پایا جانا ضروری ہے؟

معتزلہ میں یہ بات محل نزاع ہے۔

(۱) ابوالہذیل، ابراہیم النظام، معمر، جعفر بن حرب، الاسکافی، الاصم اور عیسی الصوفی کا قول ہے کہ وہ ارادہ جس کے بعد معاً مراد وقوع پذیر ہو، موجب مراد ہے۔

الاسکافی کا کہنا ہے کہ کبھی کبھی ارادہ موجب نہیں بھی ہوتا۔ چنانچہ جب ارادہ موجب نہ ہو تو مراد تیسرے مرحلہ میں وقوع پذیر ہوتا ہے۔

(۲) بشر بن المعتمر، ہشام بن عمرو الفوطی، عباد بن سلیمان، جعفر بن مبشر اور محمد بن عبدالوہاب الجبائی کہتے ہیں کہ ارادہ موجب مراد نہیں ہوتا۔

(۳) ان لوگوں کی اکثریت جو ارادہ کو موجب مراد سمجھتے ہیں، اس بات کی قائل ہے کہ کبھی انسان کو مراد کے حصول سے روک بھی دیا جاتا ہے۔

(۴) الحسین محمد بن النجار سے یہ تصریح مروی ہے کہ ایک گروہ جو ارادہ کو موجب مراد قرار دیتا ہے کہتا ہے کہ ارادہ کے بعد مراد کے حصول کو اللہ تعالیٰ روک نہیں سکتا۔ کیونکہ موت اس وقت واقع ہوتی ہے جب انسان اس کو سامنے دیکھ لیتا ہے۔ اب اگر کوئی شخص موت سے پہلے، قریب ترین اوقات میں کوئی ارادہ کر لیتا ہے تو یہ ناممکن ہے کہ ارادہ کے مرحلہ ثانی میں مر جائے کیونکہ موت تو اسی وقت آئے گی جب وہ اس کے شروعات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لے گا۔ اس مرحلہ میں البتہ کوئی ارادہ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اس وقت رجا و امید کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں۔

النجار کا کہنا ہے کہ موت سے پہلے کوئی شخص اگر ارادہ کرے تو یہ جائز نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۹۲)

معتزلہ کا اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا انسان خلافِ مراد شے پر قادر ہے ؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ اگرچہ انسان خلافِ مراد شے پر قادر ہے، لیکن وہ اختیار اسی شے کو کرتا ہے جس کا ارادہ کر لیتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اسی کو پسند کرتا ہے۔ اس کو انھوں نے اس مثال سے سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ بندہ کیا کرے گا، اس کا اللہ تعالیٰ کو پہلے سے علم ہے۔ اور یہی فعل معلوم عمل قالب میں ڈھلتا بھی ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ کو علم ہے کہ انسان اس کے خلاف پر بھی قادر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ اس کا بندہ اسی فعل کو پسند کرے گا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ انسان جب یہ ارادہ کرے کہ مرحلہ ثانی میں متحرک ہو گا تو بجائے متحرک ہونے کے مرحلہ ثانی میں یہ سکون اختیار کرلے۔

لیکن جب مرحلہ ثانی میں یہ سکون اختیار کرے گا تو اس کے لیے بھی پہلے ارادہ کا ہونا ضروری ہے۔ اس صورتِ حال کو بھی انھوں نے مثال سے واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ فرض کرو کہ اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہے کہ خلاف بات ہونے والی نہیں ہے۔ تو پہلے سے علم الٰہی میں یہ نہیں ہو گا کہ خلاف بات وقوع پذیر ہو گی۔ بلکہ یہ ہو گا کہ خلاف بات وقوع پذیر نہیں ہو گی۔

(۲) بعض نے تعبیر کی یہ شکل اختیار کی ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنی قریب ترین فرصت میں حرکت کا ارادہ کیا تو اس کو اختیار و قدرت حاصل ہے کہ حرکت کرے یا نہ کرے۔ اب اگر حرکت اختیار نہیں کرتا ہے تو اس کے لیے بہر حال ارادہ سابقہ کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ انسان جب اس ارادہ کو دل میں ابھارتا ہے کہ اسے قریب ترین فرصت میں متحرک ہونا ہے تو ضروری نہیں کہ وہ اس کو اختیار بھی کرے بلکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اس کے بجائے سکون کو اختیار کرے۔ لیکن یہ سکون نہ تو فعل مکتسب ہو گا اور نہ اس کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

پہلی حرکت کا ترک ہی کہیں گے بلکہ اس کے بارہ میں یہ کہیں گے کہ حرکت کا یہ ترک مرحلہ ثالث سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک وہ سکون جو مرحلہ ثانی میں پیش آیا ہے انسان کی فطرت اور ساخت کا نتیجہ ہے۔ جس طرح کہ آگ کی فطرت اور ساخت مثلاً احراق ہے۔ ان لوگوں کا یہ بھی خیال ہے کہ جو افعال بربنائے فطرت ظاہر ہوں ان کو اللہ کی تخلیق نہیں قرار دیا جا سکتا۔ معمر کا یہی قول ہے۔

(۴) اور بعض کا یہ قول ہے کہ ارادہ موجب فعل ہوتا ہے چاہے وہ فعل اقل قلیل ہو۔ یعنی اگرچہ ایک کلمہ کا ہزارواں حصہ ہو۔ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک کلمہ ارادات کثیرہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک قدم کا فاصلہ طے کرنے کے لیے متعدد ارادے چاہئیں۔ مثلاً ایک شخص ایک جگہ چھوڑ کر، دوسری جگہ پہنچنا چاہتا ہے۔ تو پہلے وہ اس کا قلیل ترین حصہ طے کرے گا۔ پھر اس کو بڑھائے گا تا آنکہ وہ منزل مقصود تک پہنچ جائے۔ اس طرح گویا ایک جگہ سے منتقل ہو کر دوسری جگہ تک رسائی حاصل کرنے کے لیے متعدد ارادوں کی ضرورت ہوگی۔ جو اس کو منزل بہ منزل اس آخری مقام تک پہنچائیں گے جو ارادہ کا ہدف آخری ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم جو اس بات کو محال جانتے ہیں کہ "انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے" تو یہ اس وقت ہوتا ہے جب کہ علت موجبہ پائی جائے۔ اس سلسلہ میں صحیح تر تعبیر یہ ہے کہ انسان شے مراد پر قدرت رکھتا ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ انسان کو اس بات کی قدرت حاصل ہے کہ ارادہ کرتے وقت مراد کی تعیین کر سکے۔

بعض اس رائے کے ہیں کہ یہ کہنا کہ "انسان خلاف مراد شے پر قادر ہے" استحالہ لیے ہوئے ہے کیونکہ ہم جب یہ بات کہتے ہیں تو ہماری حیثیت اس شخص کی سی ہوتی ہے جو اپنے کو پہاڑ کی بلندی سے نیچے گرا دے۔ اس صورت میں وہ شخص نہ تو اس پر قادر ہے کہ گرتا چلا جائے۔ اور نہ اس پر قادر ہے کہ گرنے سے اپنے کو باز رکھے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کو ارادہ کے بارہ میں قدرت حاصل ہے تو اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ اس کو ارادہ کے علاوہ ایسے ارادے کے انتخاب میں اختیار ہے جو حصول مراد کے لیے بہرحال بمنزلہ علت موجبہ کے ہوگا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۹۳)

انسان فعل کا ارادہ کب کرتا ہے ؟

(۱) الجبائی کے سوا معتزلہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ انسان جب بھی کسی فعل کا ارادہ کرتا ہے، تو کبھی بھی یہ ارادہ شے مراد کے ہمقران نہیں ہوتا۔ بلکہ ہمیشہ شے مراد سے متقدم ہوتا ہے۔

(۲) الجبائی کا کہنا ہے کہ ارادہ اور فعل دونوں ہمقران ہیں۔ اور کسی فعل کا قصد و ارادہ اس فعل سے پہلے نہیں ہوتا۔ اور انسان حقیقتاً ارادہ کنان نہیں ہے۔

اس کے نقطۂ نظر سے اللہ کے ارادہ اور مراد میں زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔

(۳) ابوالہذیل کا قول ہے کہ باری تعالیٰ کا ارادہ اور مراد باہم ہمقران ہیں۔ اور یہ محال ہے کہ انسان کا ارادہ اور فعل باہم ہمقران ہوں۔

(۹۴)

جن لوگوں نے ارادہ کو موجب فعل قرار نہیں دیا ان میں محل نزاع یہ بات ہے کہ ارادہ و مراد ہم زماں ہوتے ہیں یا نہیں

(۱) معتزلہ میں سے کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ارادہ اگرچہ موجب فعل نہیں تاہم اس کا فعل سے قبل ہونا ضروری ہے۔

(۲) الجبائی کا خیال ہے کہ ارادہ جو قصد فعل سے تعبیر ہے فعل کے ہمقران ہوتا ہے، اس سے قبل نہیں ہوتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۹۵)

معتزلہ میں اس باب میں اختلاف رائے ہے کہ ارادہ جو فعل کو قریب تر کر دیتا ہے فعل سے قبل ہوتا ہے یا یہ دونوں ہم زماں ہوتے ہیں ؟

(۱) ان میں کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ ارادہ فعل سے قبل ہوتا ہے۔
(۲) الاسکافی کا کہنا ہے کہ ارادہ کی یہ نوعیت فعل کے ساتھ ہمعنان ہو سکتی ہے۔

(۹۶)

بندوں کے ارادہ کے بارہ میں یہ بات اختلافی ہے کہ آیا ارادہ کے لیے بھی کسی ارادہ کی ضرورت ہے ؟

(۱) ان میں کے بعض کا خیال ہے کہ ارادہ کے لیے ارادہ کی ضرورت نہیں کیونکہ اسی سے تو افعال کا آغاز ہوتا ہے۔
(۲) الجبائی کا کہنا ہے کہ جب ارادہ کے بارہ میں خود دل ہی دل میں بحث و مناظرہ ہونے لگے تو ارادہ کی اس نوعیت کے لیے جس پر انسان آخر میں جم جاتا ہے ایک اور ارادہ درکار ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۹۷)

کیا ارادہ کا داعی نفسِ انسانی اور اس کا قلب ہو سکتا ہے ؟

(۱) ایک گروہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔
(۲) ایک گروہ نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(۹۸)

کیا ارادہ شے مختار ہے یا یہ محض اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے ؟

اس میں دو گروہ ہیں۔
(۱) ایک گروہ تو اس بات کا قائل ہے کہ جس طرح یہ اختیار و انتخاب سے تعبیر ہے اسی طرح یہ شے مختار بھی ہے۔ لیکن انھوں نے اس کو شے مراد تسلیم نہیں کیا۔
(۲) کچھ کہنے والوں کا قول ہے کہ ارادہ ایک طرح کے اختیار و انتساب سے تعبیر ہے اس کو مختار قرار دینا صحیح نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۹۹)

کیا اللہ تعالیٰ کے تمام افعال شے مختار کے ضمن میں داخل ہیں

اس میں چار مذہب ہیں۔

(۱) کچھ لوگ اس تقسیم کے قائل ہیں کہ بعض افعال تو محض اختیار و انتخاب کے قبیل سے ہیں۔ اور بعض شے مختار کے حکم میں ہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ تمام افعال شے مختار کے ضمن میں داخل ہیں۔ لیکن یہ مختار اسی اختیار کے ذریعہ ہیں۔ اختیار غیر کے ذریعہ نہیں۔ یہ بغدادی متکلمین کی رائے ہے۔

(۳) بعض کا قول ہے کہ وہ افعال جن کو اعراض کی طرح ترک کیا جا سکتا ہے، وہ تو "مختار" کے ضمن میں آتے ہیں۔ لیکن جن کا تعلق اجسام سے ہے ان کو اختیار سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(۴) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں۔ تمام افعال عباد مختار کے ضمن میں نہیں آتے بلکہ ان میں ایسے افعال بھی ہیں جن پر مختار کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور تمام افعال کے لیے اختیار کا ہونا ضروری نہیں [۱؟]

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰۰)

ایثار کیا ہے ؟

(۱) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ایثار اختیار و ارادہ ہی کے ہم معنی ہے، اور شے مراد، ایثار و اختیار سے مختلف ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کہ ایثار دراصل ارادہ ہی ہے، لیکن اختیار کبھی ارادہ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے کبھی مراد کے معنوں میں۔

(۱۰۱)

معتزلہ میں خفت و ثقل کے بارہ میں اختلاف کیا یہ نفس شے ہیں یا اس سے مختلف ہیں ؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ ثقل اور ثقیل ایک ہی شے ہیں۔ اسی طرح خفت اور خفیف ایک ہی شے ہیں۔ اور ثقل کے بڑھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس کے اجزا میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

(۲) بعض کا قول ہے جن میں "الصالحی" بھی شامل ہے ثقل اور شے ہے اور ثقیل اور شے۔ اسی طرح خفت اور خفیف میں مغائرت ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰۲)

اختلاف کا ایک اور پہلو، کیا اللہ تعالیٰ زمین اور آسمانوں کو وزن میں اس قدر ہلکا کر سکتا ہے کہ وہ پر کاہ سے بھی کم ہو جائیں؟

اس میں دو گروہ ہیں۔

(۱) بعض نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

(۲) بعض اس کا انکار کرتے ہیں۔

(۳) ضرار بن عمرو کا یہ قول ہے کہ ثقل اور خفت شے کے اجزا میں داخل ہیں۔

(۱۰۳)

کیا ظل شے، نفسِ شے کے مترادف ہے

اس میں دو قول ہیں۔

(۱) بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ ظل شے غیر شے ہے۔

(۲) الجبائی کی رائے ہے کہ ظل شے کسی مثبت معنی کا حامل نہیں۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایک شے چھپ گئی یا مستور ہو گئی ہے۔ نہ یہ کہ اس کا سچ مچ کوئی وجود ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰۴)

قتل کیا ہے ؟

قتل کی ماہیت میں اختلاف ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے قتل اس حرکت کو کہتے ہیں جو ضارب سے سرزد ہو۔ جیسے گرا دینا، تیر کا نشانہ بنانا وغیرہ، اور اس کے بعد روح کا جسد عنصری سے پرواز کر جانا۔ اگر روح پرواز نہ کرے تو اس کو قتل نہیں کہتے۔ لفظ قتل کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب ضرب کے نتیجہ میں روح جسم سے خارج ہو جائے۔

ان کا کہنا ہے ضرب کے بعد خروج روح پر قتل کا اطلاق اسی نوعیت کا ہے جیسے مثلاً کوئی شخص حلف اٹھائے کہ اگر زید آجائے تو میری بیوی کو طلاق۔ اب جب تک زید نہیں آتا طلاق کا نفاذ نہیں ہوتا، اور جونہی زید آجاتا ہے طلاق کا نفاذ ہو جاتا ہے۔

ان کا یہ بھی قول ہے کہ انقتال مقتول میں حلول پذیر ہوتا ہے، یہی حال ذبح کرنے اور ذبح ہونے اور انذباح یا زخمی کرنے یا جراحت پذیر ہونے والے منسح کا ہے۔ ذبح کا تعلق ذابح سے ہے، اور انذباح کا مذبوح سے۔ اسی طرح شج کا تعلق شجاج زخم پہنچانے والے سے ہے۔ اور انشجاج کا جراحت پذیر سے۔ انظام اسی کا قائل ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ وہ حرکت جو اخراج روح کا سبب بنتی ہے عند اللہ وہی قتل ہے۔ کیونکہ وہی جانتا ہے کہ ضرب کی اس نوعیت کے بعد روح پرواز کرے گی حقیقۃً قتل کا اطلاق اسی حرکت پر ہوتا ہے۔ دوسرا کوئی نہیں جانتا کہ ضرب کی کون نوعیت موت کا سبب بنی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رائے اوّل کے قائلین نے اس تعبیر سے اظہار اتفاق نہیں کیا۔

(۳) معتزلہ میں سے کچھ لوگوں کا یہ موقف ہے کہ قتل اس خروج روح سے تعبیر ہے جس کا سبب انسان ہو۔ اور خروج روح کی ایسی صورت جس کا سبب انسان نہ ہو قتل نہیں 'موت' ہے۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ محل قتل مقتول ہے قاتل نہیں۔

(۴) کچھ لوگ کہتے ہیں کہ قتل انسان کو اس کی قدرتی ساخت سے محروم کر دینے کا نام ہے۔ لہٰذا ہر وہ فعل جو قطع حیات کا سبب بنے قتل ہے۔ جیسے سر کاٹ دینا۔ یا گلا کاٹ دینا وغیرہ یا ایسا ہر فعل جس کے ساتھ زندگی قائم نہ رہ سکے، اور قتل مقتول میں حلول پذیر ہوتا ہے۔

(۵) ابن الراوندی کا قول ہے کہ قتل کا مرتکب اسی وقت قاتل کہلائے گا جب وہ قتل کر رہا ہو۔ اسی طرح مقتول اس وقت مقتول ہوتا ہے جب وہ قتل ہو رہا ہو۔ اور یہ معلوم ہو کہ قاتل کے اس فعل کے بعد روح جسد عنصری سے پرواز کر جائے گی۔

اور انسان اس وقت تک حقیقۃً قاتل نہیں ہوتا جب تک ضرب و حرکت خروج روح پر منتج نہ ہو۔ کیونکہ ٹھیک ٹھیک اس وقت یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ یہ قاتل کی ضرب سے مرا ہے۔ اس لیے کہ روح آپ سے آپ یونہی خارج نہیں ہو جاتی جب تک کہ ضارب اس کو اس پر مجبور نہ کر دے، اور تلوار سے اس کا کام تمام نہ کر دے۔ ہمیں صرف اتنا ہی معلوم ہے کہ قاتل نے اس پر وار کیا ہے۔ اور یہ مر گیا ہے۔ لہٰذا فیصلہ بر بنائے ظاہر ہو گا۔ موت کا حقیقی سبب کیا ہے اس کو ہم نہیں جانتے۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ اس نوع کے جرائم میں عرف و عادت کا تقاضا کیا ہے۔ اس بنا پر اگر ضرب کے فوراً بعد کسی شخص کی موت نہیں واقع ہوتی تو یہ قاتل نہیں کہلائے گا۔ ہاں یہ ضرور کہیں گے کہ اس نے اس کو اس درجہ مارا ہے کہ خروج کا مسئلہ آسان ہو گیا ہے۔ یا اس پر اس نے زندگی کے منافی حالات کو مسلط کر دیا ہے کہ جو اخراج روح کا سبب قرار پا سکتے ہیں۔

ابن الراوندی کا یہ بھی قول ہے کہ اگر کوئی ہم سے پوچھے کہ ان حالات میں قاتل کون ٹھہرا۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص حقیقۃً مقتول ہی کب ہے جو ہم اس کے قاتل کی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تعیین کریں۔ ہاں اس کی طرف قتل کا انتساب البتہ ہے۔ ورنہ حقیقت صرف یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسے منافی حیات حالات مسلط کر دیے کہ جن کی وجہ سے یہ زندگی کے احساس سے محروم ہو گیا۔ ابن الراوندی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس کو اسی طرح منافی حالات نے قتل کیا ہے جس طرح کہ زہر انسان کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے تو یہ پیرایۂ بیان درست ہو گا۔

اس کا خیال ہے کہ اگر منافی حیات شے یا ضد کو مسلط کیے بغیر روح قفس عنصری سے پرواز کرے تو اللہ تعالیٰ اس کو موت قرار دیتے ہیں۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اس سوال کا جواب کہ منافی حالات اور ضارب میں حقیقۃً قاتل کون ہے؟ یہ دیا جا سکتا ہے کہ ضارب ان معنوں میں قاتل ہے کہ اس نے اسباب قتل سے تعرض کیا۔ اور منافی حالات حقیقۃً قتل کا سبب بنے ہیں۔

ابن الراوندی نے قتل کی تعریف یہ بیان کی ہے کہ یہ اس حقیقت سے تعبیر ہے کہ ضارب کے آلۂ ضرب سے ایک ضد یا منافی حیات شے پیدا ہوتی ہے جو مضروب کے جسم تک پہنچتی ہے۔ اور اسے ختم کر دیتی ہے۔ اور اگر یہ ضد نہ پائی جائے تو آلۂ ضرب کبھی بھی موت و ہلاکت پر منتج نہ ہو سکے۔ ان حالات میں اگر یہ ضد غالب آجائے تو قتل واقع ہوتا ہے۔ اور اگر روح غلبہ حاصل کرے تو قتل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر ایسے حالات پیدا ہو جائیں جو موت کا سبب بنیں تو اس وقت ہمارے نزدیک اور اصحاب تولد کے نزدیک یہ شخص مقتول ٹھہرے گا۔

ابن الراوندی کا قول ہے کہ اصحاب تولد کے نزدیک قتل کی تعریف یہ ہے کہ ضارب کی ضرب سے جسد مقتول میں ایک شے حدوث پذیر ہوتی ہے جسے ہم الم و قتل کہہ سکتے ہیں۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ بات صحیح نہیں۔ الم کوئی مستقل بالذات شے نہیں۔ اصل چیز یہی ہے کہ ضارب کی ضرب سے ایک نوع کی ضد یا منافی حیات قسم کی چیز پیدا ہو جاتی ہے جس کا روح سے مقابلہ ہوتا ہے۔ اور یہ مقابلہ طبیعی نوعیت کا حامل ہو گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۰۵)

کیا قتل حیات کی ضد ہے ؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ میں سے بعض کی یہ رائے ہے کہ قتل حیات کی ضد ہے۔

(۲) بعض کی رائے ہے کہ قتل حیات کی ضد نہیں۔

(۱۰۶)

حیات کی نوعیت

(۱) ایک گروہ یہ سمجھتا ہے کہ حیات بھی عرض ہے اور موت بھی عرض ہے۔

(۲) انھیں میں کا ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ قتل ایک عرض ہے جو قاتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور حیات ایسے لطیف جسم سے تعبیر ہے جو مقتول کے جسم میں حلول پذیر ہوتی ہے۔ حیات کی ضد موت ہے یہ بھی ایک جسم ہے جو حیات کو اس کے خاصہ احساس سے محروم کر دیتی ہے۔ اور اسی محروم کر دینے کا نام اس کے نزدیک موت ہے۔ موت اور میت دو چیزیں ہیں جس طرح کہ حیات اور ذی حیات دو چیزیں ہیں۔ اس گروہ کے نقطۂ نظر سے اماتت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسد ذی حیات میں ایک منافی حیات جسم کو داخل کر دیتا ہے، اور اس وقت یہ جسم زندہ ہوتا ہے۔ جس طرح کہ قتل کے بھی یہی معنی ہیں کہ جسد حیی میں ایک منافی حیات جسم داخل کر دیا جائے جب کہ وہ زندہ ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۰۷)

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا انسانی کلام آواز ہے یا آواز نہیں ہے جسم ہے یا عرض ہے؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کلام انسانی آواز ہے اور یہ عرض ہے۔ یہ اگر زبان سے متعلق ہو تو شنیدنی ہوتا ہے، کاغذ سے متعلق ہو تو تحریر ہوتا ہے۔ اور دلوں میں ہو تو محفوظ ہوتا ہے۔ گویا ان تینوں مقامات میں یہ تحریر، حفظ اور تلاوت کی صورت میں حلول پذیر رہتا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ عرض تو ہے مگر آواز نہیں۔ اسی طرح آواز عرض ہے مگر اس کا تعلق صرف زبان سے ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آواز جسم لطیف سے تعبیر ہے۔ اور کلام کے معنی اس جسم لطیف کی تقطیع کے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ عرض ہے۔ یہ النظام کی رائے ہے۔

(۴) بعض کے نزدیک کلام سے مراد ایک ایسا وصف و معنی ہے جو نفس سے وابستہ ہے۔ یہ زبان میں حلول پذیر نہیں ہوتا۔ یہ عرض ہے اور آواز سے مختلف ہے۔

(۱۰۸)

کیا کلام مرکب شے ہے

(۱) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ کلام کو مولف کہا جاتا ہے اور وہ فی الواقع مولف ہے۔

(۲) بعض کے نقطۂ نظر سے اس کو مکلف کہنا غلط ہے، اور جو یہ کہتا ہے کہ "یہ کلام مولف ہے" تو وہ مجاز و توسع سے کام لیتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۰۹)

آواز کس طرح حاسہ سماع تک پہنچتی ہے کیا یہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی ہے

(۱) ایک جماعت تو اس بات کی قائل ہے کہ آواز فضا میں منتقل ہوتی ہے، اور حاسہ سمع سے ٹکراتی ہے۔ اور اسے اذیت بھی پہنچاتی ہے۔ اور سماع اس وقت تک ممکن نہیں جب تک یہ آواز حاسہ سمع سے تعلق و اتصال نہ پیدا کرے یا اس میں مداخل نہ ہو۔ النظام کی یہی رائے ہے۔

(۲) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ آواز منتقل نہیں ہو سکتی۔ بلکہ اسی مکان میں محصور رہتی ہے۔ جس میں کہ یہ حلول پذیر ہو۔ اور اس کو ہزار یا اس سے زیادہ انسان سن سکتے ہیں۔

(۳) کچھ لوگ اس رائے کے ہیں کہ آواز کو اس وقت تک سننا ممکن نہیں جب تک کہ حاسہ سامعہ اور اس میں فاصلہ نہ ہو۔ اور انسان وہی کچھ سنتا ہے جو اس کے کان میں پڑتا ہے۔ صدائے بازگشت کے بارہ میں ان کی توجیہ یہ ہے کہ انسان جب منہ کھولتا اور چیختا ہے تو اس کی آواز فضا سے ٹکراتی ہے۔ اور اس کے نتیجے میں (یعنی علی سبیل التولد) صدائے بازگشت پیدا ہوتی ہے۔

(۴) بعض نے اس رائے سے اظہار اتفاق نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ آواز موجود ہے محدث نہیں۔ یہ صرف ظاہر ہوتی ہے۔

(۵) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آواز سنائی نہیں دیتی۔ اسی طرح کلام سنائی نہیں دیتا۔ سنائی دینے والی چیز وہ جسم ہے جو کلام و صوت کی صورت میں سامنے آتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۰)

کیا آواز باقی رہتی ہے ؟

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آواز باقی رہتی ہے۔
(۲) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ آواز باقی نہیں رہتی۔
انھیں میں ایک گروہ تقسیم سے کام لیتا ہے۔ اس کا موقف یہ ہے کہ بعض آوازیں باقی رہتی ہیں اور بعض باقی نہیں رہتیں۔

(۱۱۱)

کیا ایک ہی آواز دو جگہ پائی جا سکتی ہے

(۱) کچھ لوگوں نے انکار کیا ہے۔
(۲) کچھ اس کے جواز کے قائل ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۲)

کیا آواز جسم ہے ؟

آواز کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) نظام کا کہنا ہے کہ یہ جسم ہے۔

(۲) کسی دوسرے کا قول ہے یہ عرض ہے۔

(۳) کچھ منکرین آواز نے سرے سے آواز کے دنیاوی وجود ہی کے ماننے سے انکار کیا۔ ان کا یہ موقف ہے کہ یہاں صرف مصوّت (آواز نکالنے والا) ہی پایا جاتا ہے۔

(۱۱۳)

کیا آواز کا وجود بغیر مصوّت کے ممکن ہے ؟

آواز کا وجود بغیر مصوت کے ممکن ہے یا نہیں اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بغیر مصوت کے آواز کا وجود ممکن نہیں۔

(۲) اور کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ آواز مصوت کے بغیر بھی پائی جاتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۴)

کیا یہ کلام ہے ؟

معتزلہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اگر کچھ لوگ مل کر "یا زید" کہیں، مثلاً ایک صرف یا ادا کرے، دوسرا الف کا تلفظ کرے، تیسرا "زے" کہے، اور چوتھا "دال" بولے تو کیا ان میں کا ہر تلفظ کلمہ ہوگا یا نہیں۔

(۱) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا قول ہے کہ ان میں کا ہر ہر لفظ کلمہ ہے اور خبر ہے۔

(۲) احمد بن علی الشطوی معروف بنوفہ کا کہنا ہے کہ نہ تو ان میں ہر ہر حرف کلمہ ہے اور نہ بحیثیت مجموعی اس کو کلام یا خبر سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۵)

خواطر کے بارہ میں معتزلہ کا اختلاف رائے

(۱) ابراہیم النظام کا کہنا ہے کہ قلب میں دو نوع کے داعیوں کو ہونا چاہیے۔ ایک داعیہ وہ جو کسی فعل کے اقدام پر اکسائے اور دوسرا جو اقدام سے روکے تاکہ انسانی ارادہ و اختیار کا تحقق ہو سکے۔

(۲) النظام نے ابن الراوندی کے اس مسلک کو نقل کیا ہے کہ معصیت کا خیال اللہ ہی کی طرف سے ہے۔ لیکن اس کی غرض و غایت یہ ہے کہ اس کی وجہ سے اعمال میں تعدیل و توازن برقرار رکھا جائے۔ نہ یہ کہ معصیت کا ارتکاب کیا جائے۔ النظام ہی نے اس کی اس رائے کو بھی نقل کیا ہے کہ یہ داعیے جسمانی ہیں۔ (مگر میری رائے میں اس آخری رائے کی روایت میں النظام کو ٹھوکر لگی ہے)۔

(۳) بشر بن المعتمر کا قول ہے کہ کبھی فعل کے اختیار میں فاعل ان دونوں داعیوں سے بے نیاز بھی ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ "شیطانِ اول" کے دل میں نافرمانی کا خیال کس نے ڈالا۔ اس کے لیے کوئی دوسرا شیطان تو فرض نہیں کیا جا سکتا۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ افعال دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بجائے خود اچھی ہے، اور نفس و قلب ان کی طرف آپ سے آپ مائل ہے۔ ان کے لیے کسی داعیہ یا خاطر کی ضرورت نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جن کے ارتکاب میں کراہت اور نفرت پنہاں ہے۔ اب اگر اللہ تعالیٰ ان سے روکتا ہے تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دل میں ایسے دواعی کو پیدا کر دیتا ہے جو اس نفرت و کراہت کے برابر ہیں۔ اور اگر شیطان ان کا ارتکاب چاہتا ہے تو دل میں ان کے لیے ترغیب و طلب کے دواعی کو بڑھا چڑھا کر ڈال دیتا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ ایسے افعال کا کسی بندے سے ارتکاب چاہتا ہے جس کی طرف نفس مائل نہیں ہوتا تو اس کے لیے دل میں ایسے دواعی طلب و شوق پیدا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

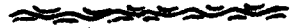
www.kitabosunnat.com

کر دیتا ہے جو اس کراہت سے زیادہ ہوتے ہیں تاکہ نفس ان کی طرف مائل ہو سکے۔ ابن الراوندی کا کہنا ہے اس کا یہی مذہب ہے۔

(۵) ابوالہذیل اور دوسرے معتزلہ کا خیال ہے کہ جو داعیہ معصیت پر ابھارے وہ تو شیطان کی طرف سے ہے، اور جو اللہ کی اطاعت پر اکسائے وہ اللہ کی طرف سے ہے اس کے نزدیک خواطر اعراض ہیں۔

ابوالہذیل کا یہ قول بھی ہے، کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی دلیل متفکر کو گھائل کر دے اور اس میں داعیہ کا دخل نہ ہو۔

(۶) کچھ لوگوں نے خواطر کے وجود کا سرے سے انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے خواطر کا وجود ہی نہیں۔



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۱۶)

عوام کا کیا حکم ہے ؟

معتزلہ میں اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ عوام اور عورتوں کو اس وقت کیا طرز عمل اختیار کرنا چاہیے جب مسائل دین میں انھیں تشبہ سے دوچار ہونا پڑے۔

(۱) کچھ لوگوں کا عقیدہ ہے کہ انھیں اس معاملہ میں غور و فکر سے کام لینا چاہیے اور دلیل و برہان کی پیروی کرنا چاہیے۔

(۲) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ایسے امور میں عوام اور عورتوں پر فکر و تدبر لازم نہیں۔ وہ ان امور میں اعراض بھی اختیار کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ان کا کوئی متعین عقیدہ نہ ہوگا۔ انھیں یہ بات ملحوظ رکھنا چاہیے کہ اگر وہ جہل و نادانی میں ایسا عقیدہ اختیار کر لیں گے جو جملہ امور دینی کے ساتھ ہم آہنگ نہ ہوا تو وہ باطل ہوگا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۷)

وہ اطاعت جس سے مقصود اللہ کی رضا نہ ہو

اس میں بھی اعتزال کے حلقوں میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس شخص کی اطاعت، اطاعت نہیں ہے جو اللہ کو اطاعت میں نصب العین نہ ٹھہرائے۔ اور اس کے حضور تقرب کا خواہاں نہ ہو۔ ان کے نزدیک دہریہ کی اطاعت، اطاعت کے حکم میں داخل نہیں۔ نہ ان کو معرفت سے کوئی سروکار ہے۔ قدریہ ان لوگوں کو جو مسئلہ قدر میں ان کے مخالف ہیں مستوجب عارگردانتے ہیں۔ اور اہل حق انھیں قدریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اور یہ اہل حق کو مجبرہ کہتے ہیں۔ حالانکہ اہل اثبات سے کہیں زیادہ قدریہ ہونے کا استحقاق ان کو ہے۔

(۲) کچھ لوگ جو اس اطاعت کو اطاعت قرار نہیں دیتے کہ جس کا تعلق اللہ کی رضا و تقرب سے نہ ہو یہ کہتے ہیں کہ مشبہ میں معرفت باللہ کی صلاحیت نہیں اور نہ ان کی اطاعت، اطاعت ہی کے دائرے میں داخل ہے۔ ہاں قدریہ میں عرفان باللہ پایا جا سکتا ہے بشرطیکہ اس کا وجود ہو۔ اسی طرح ان کی اطاعت، اطاعت الٰہی کے مترادف ہو سکتی ہے۔

(۳) اسی گروہ میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ وہ شخص جو اللہ کے معاملہ میں جاہل ہے اس کے تمام افعال جہل باللہ پر مبنی ہوں گے۔ لہٰذا جہال میں کوئی بھی اللہ تعالیٰ کا مطیع نہیں ہو سکتا۔ یہ عباد کا قول ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱۸)

عذابِ قبر

عذاب قبر کے متعلق اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ

(۱) معتزلہ اور خوارج نے اس کا انکار کیا ہے۔

(۲) اہل اسلام کی اکثریت اس کی قائل ہے۔

(۳) کچھ لوگوں نے یہ روش اختیار کی ہے کہ عذاب قبر کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ارواح کو تکلیف و اذیت سے دوچار کرے گا۔ مگر اس کے اثرات ان اجسام تک نہیں پہنچ پائیں گے جو قبروں میں مدفون ہیں۔

(۱۱۹)

کیا عالم لامکاں میں فرض کیا جا سکتا ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا عالم لامکاں میں پایا جا سکتا ہے۔ یا لامکاں میں اس کی تخلیق ممکن ہے۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ عالم میں لامکاں کو پیدا کرے یا لامکاں اور لاشے میں اس کی ایجاد کرے۔

(۲) کچھ لوگوں نے اس کو از قبیل محال قرار دیا ہے کہ عالم کو لامکان یا لاشے میں پیدا کیا جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۲۰)

کیا کوئی غیر زندہ جسم بغیر واقع و محرک کے حرکت پذیر ہو سکتا ہے ؟

اس بارہ میں اختلاف کا انداز یہ ہے ،

(۱) کچھ لوگوں نے اس بات کو جائز قرار دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شے کو بغیر محرک کے حرکت پذیر ٹھہرا دے۔

(۲) اصحاب الطبائع نے یہ بات نہیں مانی۔ ان کا کہنا ہے کہ بغیر واقع و محرک کے کوئی چیز متحرک نہیں ہو سکتی۔

(۱۲۱)

کیا حرکت یمینی و یساری ایک ہی ہے

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جو حرکت یمینی ہے وہی یساری ہے۔ یا یہ دو مختلف حرکات ہیں۔

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ انسان حرکت اور سکون دونوں پر قادر ہے۔ اب اگر کوئی شخص حرکت کو دائیں جانب رکھنا چاہتا ہے تو یہ حرکت یمینی کہلائے گی اور اگر اسی کا رخ بائیں جانب کو پھیر دے گا تو یہ یساری ہوگی۔ یہ ابو الہذیل کی رائے ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ حرکت یمینی و یساری میں فرق صرف جہت کا نہیں حرکت کا بھی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۲۲)

کیا حرکت میں خفت و ثقل کا فرق پایا جاتا ہے

اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا نفس حرکت کسی دوسری حرکت کی نسبت سے خفیف قرار دی جاسکتی ہے۔

(۱) بعض حرکت کے بارہ میں درجہ کے تفاوت کے قائل ہیں۔

(۲) بعض اس کے قائل نہیں۔

(۱۲۳)

کیا افعالِ قلوب کا تعلق بھی حرکت سے ہے

اس سے متعلق اختلاف ہے کہ آیا افعالِ قلب کا تعلق بھی حرکت سے ہے۔ یعنی کیا ارادے، علوم، نظر و فکر، اور پسند اور ناپسند کی قسم کی چیزیں حرکات ہی کا کرشمہ ہیں؟

(۱) کچھ لوگ تو بلا تخصیص انھیں حرکات ہی تصور کرتے ہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ سکون کے دائرہ میں شامل ہیں۔

(۳) بعض نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ یہ سکون و حرکت دونوں میں داخل ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۲۴)

کیا اندھے کے دل میں رنگ کے بارہ میں علم کی تخلیق ممکن ہے؟

(۱) بعض نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔
(۲) اور بعض نے اس سے انکار کیا ہے۔

(۱۲۵)

کیا بندوں کا کلام باقی رہتا ہے؟

کلام عباد میں اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا یہ باقی رہنے والا ہے یا نہیں۔
(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کلام عباد باقی رہنے والا نہیں۔
(۲) ابوالہذیل وغیرہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باقی رہ سکتا ہے۔

(۱۲۶)

کیا کلام کا ظہور بغیر زبان کے بھی ممکن ہے؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کیا کلام کی تخلیق زبان کے بغیر بھی ممکن ہے۔
(۱) کچھ لوگوں نے اس کو جائز ٹھہرایا ہے۔
(۲) کچھ اس کے منکر ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۲۷)

کیا ہوا معنی و وصف سے تعبیر ہے؟

ہوا کے تصور میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا یہ معنی و وصف سے تعبیر ہے؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہوا جسم نہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ ہوا جسم لطیف ہے۔

(۱۲۸)

کیا ہوا کو حیز اجسام سے الگ کیا جا سکتا ہے؟

ہوا سے متعلق ایک نقطۂ اختلاف یہ ہے کہ کیا اسے حیز اجسام سے اس طرح الگ کیا جا سکتا ہے کہ اس کا وجود ہی نہ رہے؟

(۱) بعض اس طرح کے ارتفاع کو جائز مانتے ہیں۔

(۲) بعض نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر دیواروں کے مابین ہوا کو ختم کر دیا جائے، تو یہ دیواریں ایک دوسری کے ساتھ آملیں گی اور ان کا اپنا وجود ختم ہو جائے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۲۹)

ماورائے عالم میں اگر کوئی ہاتھ پھیلا دے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اگر کوئی شخص ماورائے عالم میں ہاتھ پھیلا دے تو کیا ہاتھ مکان میں ہوگا یا لامکاں میں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہاتھ کے پھیلانے سے مکان بھی پھیل جائے گا اور یہ حرکت مکان ہی میں ہوگی کیونکہ کوئی چیز بھی لامکان میں حرکت پذیر نہیں ہو سکتی۔

(۲) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ہاتھ کی یہ حرکت لامکاں میں ہوگی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۰)

رؤیا یا خواب کی حقیقت

خواب کے بارہ میں چھ مختلف اقوال ہیں۔

(۱) النظام اور اس کے ماننے والوں کا خیال ہے کہ رؤیا بھی دراصل اسی طرح کے خواطر کا نام ہے جس طرح خواطر سے مثلاً آنکھ دوچار ہوتی ہے۔ یعنی جو کچھ قلب میں کھٹکتا ہے، وہی رؤیا میں متمثل ہو کر نظر آتا ہے۔

(۲) معمر کا قول ہے کہ رؤیا طبیعت و مادہ کی کرشمہ سازی ہے اللہ کا فعل نہیں۔

(۳) سوفسطائیہ کا موقف یہ ہے ایک شخص خواب میں اسی طرح دیکھتا ہے جس طرح کہ بیدار، بیداری میں دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق محض خیال اور ظن سے ہے۔

(۴) صالح قبہ اور اس کے ہم نواؤں کا قول یہ ہے کہ رؤیا برحق ہے۔ رؤیا میں انسان جو کچھ دیکھتا ہے وہ بیداری کی طرح صحیح ہوتا ہے۔ یعنی اگر ایک شخص بغداد میں رہ کر یہ دیکھتا ہے کہ وہ افریقہ میں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس وقت اس کے مشتی کو فی الواقع افریقہ میں پیدا کر دیتا ہے۔

(۵) بعض معتزلہ نے رؤیا کو تین اقسام میں تقسیم پذیر مانا ہے۔ ایک نوع وہ ہے جو منجانب اللہ ہوتی ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ انسان کو بعض برائیوں پر متنبہ کرتا اور نیکیوں پر اکساتا ہے۔ دوسری نوعیت وہ ہے جس کا تعلق انسان کی جسمانی کیفیات سے ہے۔ اور تیسری نوعیت کو حدیثِ نفس سے تعبیر کرنا چاہیے۔ اس میں انسان بعض امور کے بارہ میں سوچتا اور رائے قائم کرتا ہے۔ اور جب بیدار ہوتا ہے تو اس پر دوبارہ غور کرتا ہے۔

(۶) اہل الحدیث کا مسلک یہ ہے کہ رؤیائے صادقہ کو تو برحق اور صحیح قرار دینا چاہیے لیکن کبھی کبھی رؤیا کا تعلق اضغاث احلام سے بھی ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۱)

آئینہ میں کیا دکھائی دیتا ہے ؟

آئینہ میں جو صورت مرتسم ہوتی ہے اس کی حیثیت کیا ہے ؟ اس کے بارہ میں چھ اقوال ہیں :

www.KitaboSunnat.com

(۱) صالح قبہ اور اس کے ہم نواؤں کا خیال ہے کہ آئینہ میں جو انسان اپنے کو دیکھتا ہے وہ دراصل اس کا اپنا مثنیٰ ہی ہوتا ہے۔ جس کو اس وقت اللہ تعالیٰ پیدا کر دیتا ہے۔

(۲) ابو الحسین الصالحی کا کہنا ہے کہ شے مرئی دراصل رنگ و لون کا انعکاس ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے چہرہ سے ایک شعاع نکلتی ہے جو آئینہ میں جا کر مرتسم ہو جاتی ہے۔ اس شعاع کا رنگ بالکل وہی ہوتا ہے جو اس کے چہرہ کا رنگ ہے۔

(۳) سوفسطائیہ کا کہنا ہے کہ ارتسام کی یہ شکل خیال و ظن پر مبنی ہے۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان آئینہ میں جو اپنا چہرہ دیکھتا ہے اس کا تعلق اشعاع کے اس انعکاس سے ہے جو آئینہ سے خارج ہوتی ہے۔

(۵) بعض کہتے ہیں آئینہ میں نظر آنے والی شے دراصل ظل ہے۔

(۶) ضرار بن عمرو کا قول ہے کہ انسان آئینہ میں اپنی مثال دیکھتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۲)

کیا جن انسان کے جسم میں داخل ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

(۱) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جنوں کا انسانی جسم میں داخل ہونا محال ہے۔

(۲) بعض کا یہ کہنا ہے کہ داخل ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ جن بہت ہی لطیف جسم کے حامل ہوتے ہیں۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ یہ ناک، کان، منہ اور مسامات کے ذریعے انسانی جسم میں اسی طرح داخل ہو سکیں کہ جس طرح مثلاً پانی، اور کھانا معدہ میں پہنچ جاتا ہے، حالانکہ یہ دونوں نسبتاً زیادہ کثیف ہیں۔ پھر جب یہ انسانی جسم میں داخل ہو سکتے ہیں تو جنات کے داخل ہو جانے میں کیا قباحت ہے؟ خود جنین کا یہی معاملہ ہے۔ وہ بھی تو انسان کے اندر ہی موجود ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح شیطان بھی انسان کے پیٹ میں داخل ہو سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۳)

کیا آسیب زدہ شخص شیطان کو دیکھتا ہے؟

اس مسئلہ میں تین اقوال ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جن نہ تو لوگوں کی عقل و خرد کو ماؤف کرتے ہیں۔ اور نہ ان کو ہلاک کر دینے پر قادر ہیں۔ یہ اختلاط طبائع کا کرشمہ ہے۔ یا اسے بلغم و سودا کا غلبہ کہنا چاہیے۔

(۲) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جن انسانی عقل و خرد کو متاثر کرتے ہیں۔ اور انسانوں کو ہلاک کر دینے پر بھی قادر ہیں۔ اور یہ کہ انسان جن یا شیطان کو بچشم خود دیکھتا بھی ہے اور جو وہ باتیں کرتا ہے وہ شیطان یا جن کی ہوتی ہیں جو اس کے جسم میں داخل ہو جاتا ہے۔

(۳) بعض یہ کہتے ہیں کہ جن انسان کو دیوانہ بھی بنا دیتے ہیں۔ اور اس کے دل میں وسوسہ اندازی بھی کرتے ہیں، لیکن خود انسان ان کو دیکھ نہیں پاتا۔ اور وہ گفتگو جو آسیب زدہ انسان کرتا ہے شیطان کی گفتگو نہیں ہوتی۔ اس کی اپنی ہوتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۳۴)

شیطان کس طرح وسوسہ اندازی کرتا ہے؟

(۱) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ ممکن ہے وسوسہ اندازی کے لیے اللہ تعالیٰ نے ہوا کو آلۂ ارسال قرار دیا ہو۔ یا ہوا کے علاوہ کوئی اور آلہ ہو کہ جس کے ذریعے شیطان انسان کے دل میں وسوسہ اندازی کرتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ آلہ ایک طرف تو شیطان کے منہ سے لگا ہوا ہو اور دوسری طرف یہ انسانی قلب کے ساتھ پیوستہ ہو۔ یہ وسوسہ اندازی اسی طرح ممکن ہے جس طرح مثلاً کوئی شخص کھوکھلا نیزہ لے۔ جس کا ایک سرا اس کے منہ کے قریب ہو اور دوسرا سرا سننے والوں کے کانوں سے ملا ہوا ہو۔ اس صورت میں یہ اس کے ذریعے پیغام رسانی کر سکتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح شیطان بھی اس آلہ کے ذریعے وسوسہ اندازی کرتا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ شیطان کا جسم ہمارے اجسام سے کہیں زیادہ لطیف ہے۔ اسی طرح اس کی آواز ہماری آواز کی بہ نسبت کہیں زیادہ پنہاں اور لطیف ہے۔ جس کو کہ وہ آسانی سے انسانی دل میں پہنچا دیتا ہے۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ شیطان براہِ راست انسان کے دل میں گھس جاتا ہے۔ اور یہاں پہنچ کر وسوسہ اندازی کرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۵)

کیا شیطان ہمارے دل کی باتوں کو جانتا ہے ؟

اس بارہ میں تین اقوال ہیں۔

(۱) ابراہیم، معمر اور ہشام اور ان کے اتباع کا خیال یہ ہے کہ دلوں میں جو خیالات و خطرات پیدا ہوتے ہیں شیطان ان سے آگاہ ہوتا ہے۔ اور اس میں کوئی اچنبھے کی بات نہیں۔ یہ ٹھیک ہے کہ اس کا دلوں میں داخل ہونا محال ہے، تاہم اس کو جب اللہ تعالیٰ نے وسوسہ اندازی کے اختیارات دیے ہیں تو یہ گویا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ہمارے دلوں میں جو جذبات ابھرتے ہیں ان سے آشنا ہے۔ مثلاً انسان کو جب شیطان کہیں آنے جانے کا مشورہ دیتا ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے اس ارادہ سے واقف ہوتا ہے۔ اسی طرح جب اس کے خیال میں صدقہ دینے یا کوئی اور نیکی اختیار کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے تو اس سے بھی یہ آگاہ ہوتا ہے۔ اسی لیے تو وہ اس کو نیکی سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

زرقان کی بھی یہی رائے ہے۔

(۲) معتزلہ اور ان کے ہم نوا دوسرے لوگوں کی یہ رائے ہے کہ شیطان انسانی ارادوں سے آگاہ نہیں ہوتا۔ ہاں جب کوئی شخص کسی نیکی کے بارہ میں اپنے دل سے مشورہ کرتا ہے۔ تو شیطان محض اٹکل اور ظن و تخمین کی بنا پر اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ شیطان دلوں میں داخل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اس کا دل کے محتویات سے آشنا ہونا بھی ممکن ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۳۶)

کیا جنات غیب کی خبریں بتا سکتے ہیں اور لوگوں کے کام آسکتے ہیں؟

(۱) نظام اور اکثر معتزلہ اور متکلمین تو اس کے جواز کے قائل نہیں کیونکہ اس سے انبیا کی جو یہ خصوصیت ہے کہ ان کو اللہ تعالیٰ بعض غیوب پر مطلع کر دیتا ہے اس میں خلل و فساد رونما ہونے کا اندیشہ ہے۔ یعنی مثلاً ان میں کے بعض نے لوگوں کو یہ بتایا ہے کہ انھوں نے اپنے گھروں میں کیا کھایا پیا اور جمع کیا ہے۔

(۲) بعض اس کے قائل ہیں کہ جنات نہ صرف غیب کی خبریں بتلا سکتے ہیں بلکہ انسانوں کے کام بھی آسکتے ہیں۔

(۱۳۷)

کیا شیطان ایسی چیزیں اٹھا سکتا ہے جن کو انسان نہ اٹھا سکے؟

اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ شیطان بہت سی چیزوں کو اٹھا لینے پر قادر ہو۔

(۲) کچھ لوگوں نے اس بات کے ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کی رائے میں اس سے نبوت کا بطلان ہوتا ہے۔

(۱۳۸)

کیا شیاطین اپنا روپ بدل سکتے ہیں؟

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ شیطان اشکال مختلفہ اختیار کر سکتے ہیں۔

(۲) بعض اس بات کے قائل نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۳۹)

کیا غیر انبیاء سے معجزات کا اظہار ہو سکتا ہے؟

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ غیر انبیا سے معجزات کا صدور نہیں ہو سکتا۔

(۲) بعض کی رائے میں ائمہ سے نہ صرف معجزات کا ظہور ہو سکتا ہے بلکہ ان پر فرشتے بھی نازل ہو سکتے ہیں۔ یہ بعض روافض کے گروہوں کا خیال ہے۔

ان میں کے بعض نے اس سے بھی آگے بڑھ کر یہ کہا کہ ائمہ شرائع کو بھی منسوخ کر سکتے ہیں۔ اور انہی میں کا ایک گروہ خرمدینیہ اس بات کا قائل ہے کہ سلسلۂ نبوت منقطع نہیں ہوا۔ چنانچہ آنحضرتؐ کے بعد بھی انبیا آتے رہیں گے۔

(۳) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صلحا جو نبوت کے دعویدار نہ ہوں ان سے معجزات صادر ہو سکتے ہیں۔ لیکن جھوٹے مدعیان نبوت سے معجزات کا صدور نہیں ہو سکتا۔

(۴) بعض کا خیال ہے کہ جو جھوٹے مدعیان الوہیت ہیں وہ تو اظہار معجزات پر قادر ہیں۔ لیکن جھوٹے مدعیان نبوت اس پر قدرت نہیں رکھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جھوٹے مدعیان الوہیت اگرچہ معجزات کا اظہار کریں۔ اس سے ان کے دعویٰ کی تائید نہیں ہو پاتی کیونکہ ان کا وجود خود ان کے کذب پر دلالت کناں ہے۔ لیکن جھوٹے نبی کا یہ معاملہ نہیں۔ وہ اگر معجزات پر قادر ہو گا تو اس سے لوگ گمراہ ہو جائیں گے۔

(۵) کچھ صوفیا کے نزدیک یہ بات بالکل قرین عقل ہے کہ صلحا سے معجزات کا ظہور ہو۔ جنت کے میووں سے وہ بہیں دنیا میں لطف اندوز ہوں۔ اور حوروں کے لطف صحبت سے محظوظ ہوں۔ اور یہ کہ فرشتے ان کے روبرو ظاہر ہوں۔ اور شیاطین کو یہ دیکھیں۔ اور ان سے برسرآزما ہوں۔ لیکن ان کے نزدیک دنیا میں اللہ تعالیٰ کا دیدار

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ممکن نہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق صلہ اعمال سے ہے۔

(۶) کچھ دوسرے صوفیا، ان باتوں کے علاوہ اس چیز میں بھی کوئی استحالہ محسوس نہیں کرتے کہ صلحا دنیا ہی میں دیدار الٰہی سے مشرف ہوں۔ اور یہ کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ نشست و برخاست رکھیں۔

(۷) بعض کا کہنا ہے کہ صلحا سے نہ صرف معجزات کا صدور ہو سکتا ہے بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ انھیں ان کے اعمال کا صلہ یہیں دنیا ہی میں مل جائے۔ یعنی ان پر عبادت کا لزوم قائم نہ رہے۔ اور دنیا و ما فیہا ان کے لیے مباح قرار پائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ جس عورت سے یہ چاہیں تعلقات پیدا کریں۔ اور جو چیز چاہیں کھائیں پئیں۔ ان کے لیے حلال و حرام کی تمیز کا سوال ختم ہو جائے۔ یہ 'اباحیہ' کا قول ہے۔

ان کا یہ خیال ہے کہ ان کی عبادت ان کو ایسے مقام پر پہنچا دیتی ہے کہ جہاں ہر ہر شے ان کے تابع فرمان کر دی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر یہ دینار پیدا کرنا چاہیں تو وہ بھی ان کے حکم سے پیدا ہو جائیں۔ اور کسی بھی خیر کا حصول ان کے لیے مشکل نہ رہے۔ ان میں کے بعض یہ رائے رکھتے ہیں کہ فرط عبادت انھیں درجہ میں انبیاء اور ملائکہ مقربین سے بھی آگے بڑھا دیتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۴۰)

کیا ملائکہ انبیا سے افضل ہیں؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ملائکہ انبیا سے افضل ہیں۔

(۲) بعض کے نزدیک ترتیب مراتب یہ ہے کہ انبیا ملائکہ سے افضل ہیں اور ائمہ بھی ملائکہ سے افضل ہیں۔

لیکن یہ روافض کی رائے ہے۔ صوفیا میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کچھ عام آدمی بھی جو نہ انبیا کے زمرہ میں شامل ہوں اور نہ ائمہ کے، ملائکہ سے افضل ہو سکتے ہیں۔

(۱۴۱)

کیا جنات مکلف ہیں؟

جنات کے بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ شرائع کے مکلف ہیں انھیں مضطر و مجبور سمجھنا چاہیے۔

(۱) معتزلہ، اور ان کے علاوہ کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ جنات امر و نہی کے مکلف ہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

فانفذوا یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموٰت والارض

اے گروہ جن و انس اگر تم کو یہ قدرت ہے کہ آسمان اور زمین کی حدود سے کہیں باہر نکل جاؤ تو نکلو۔

(۲) بعض لوگوں کا یہ گمان ہے کہ یہ مامور تو ہیں مگر مختار نہیں۔ اسی نوعیت کا اختلاف لوگوں میں جنات کے بارہ میں بھی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۴۲)

کیا شیطانوں کو دنیا میں دیکھا جا سکتا ہے ؟

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ جنات کا دیکھ لینا ممکن نہیں۔ سوا اس صورت کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے پیغمبروں کو دکھا دے اور یا بطور دلائل نبوت کے کسی دوسرے شخص کے لیے اس کا اہتمام فرما دے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس چیز پر قدرت رکھتا ہے کہ جنات اور ملائکہ کو ان کی اصلی شکل میں آشکار کر دے۔ چنانچہ بسا اوقات انسان اپنی آنکھوں سے ملائکہ کو دیکھ سکتا ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں جنات اور ملائکہ کو ان کے اصلی روپ میں دیکھنا ممکن نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو کسی دوسری شکل میں دکھا دے۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ بغیر روپ بدلے اور شکل و صورت میں تغیر پیدا کیے بھی شیاطین کو دیکھا جا سکتا ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ بطور دلیل نبوت کے ان کو دکھایا جائے۔

(۴) کچھ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ جنات اور شیاطین کا کوئی وجود نہیں۔ اور دنیا میں صرف انسان ہی بستے ہیں، جنھیں ہر وقت دیکھا جا سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۴۳)

کیا شیطان تغیر اشکال پر قادر ہیں ؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ آیا شیطان انسان یا غیر انسانی روپ میں ظاہر ہو سکتا ہے ؟

(۱) کچھ کہنے والے تو کہتے ہیں کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ شیاطین انسانی یا غیر انسانی قالب میں اپنے آپ کو ڈھال لیں۔ بشرطیکہ وہ چاہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جنات کوئی بھی صورت اختیار کر سکتے ہیں۔ چنانچہ یہ عین ممکن ہے کہ کبھی وہ انسانی شکل میں نظر آئیں، اور کبھی سانپ کے روپ میں دکھائی دیں۔

(۳) معتزلہ اور کچھ دوسرے حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شیاطین تغیر اجسام پر قادر ہیں۔ یا اللہ تعالیٰ نے انھیں یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ جب چاہیں اپنا روپ بدل لیں۔

(۱۴۴)

کیا ابلیس ملائکہ میں سے تھا ؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ یہ پہلے فرشتوں میں کا ایک فرد تھا لیکن جب اس نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ تکبر کا اظہار کیا تو اس کو فرشتوں کی صف سے خارج کر دیا گیا۔

(۲) کچھ کہنے والے کہتے ہیں کہ ابلیس کبھی بھی ملائکہ کے زمرہ میں شامل نہیں تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۴۵)

کیا ملائکہ دراصل جنات ہیں ؟

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ملائکہ بھی جنات ہی میں سے ہیں۔ کیونکہ جن کے معنی ایسی چیز یا شخص کے ہیں جو آنکھوں سے اوجھل رہے، جیسے مثلاً جنین ہے۔ اور ملائکہ بھی چونکہ دکھائی نہیں دیتے اس لیے ان کا شمار بھی جنات ہی میں ہونا چاہیے۔

(۲) سمجھنے والوں کا قول یہ بھی ہے کہ ملائکہ ہرگز جنات کے قبیل کے نہیں ہیں۔

(۱۴۶)

جادو کیا ہے ؟

(۱) معتزلہ اور اہل اسلام میں سے بعض لوگوں کی رائے یہ ہے کہ جادو محض فریب، حیلہ گری اور چالاکی سے تعبیر ہے۔ چنانچہ یہ نہیں ہوسکتا کہ جادوگر حقائق اشیا کو بدل دے یا کوئی شے پیدا کر دے یا ایسی شے پیدا کر دے جس کو کوئی دوسرا پیدا نہیں کرسکتا۔

(۲) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جادوگر اپنے جادو کے زور سے انسان کو گدھا بنا سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ جنات رات رات میں ہندوستان کا سفر طے کرکے پھر واپس لوٹ آئیں۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ جادو کے معنی کسی شے کو بدل دینے کے نہیں ہیں بلکہ اس کا تعلق محض نظر بندی سے ہے۔ اور یہ اسی طرح کی شے ہے کہ کوئی شخص مثلاً ازراہ وہم کسی شے کو خلاف حقیقت کچھ اور سمجھ لے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۴۷)

حقیقت مکان

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ مکان اس شے کا نام ہے جو کسی شے کو اٹھائے ہوئے ہو یا جس پر کسی شے کو ٹکایا جا سکے۔ اور شے اس میں تمکن پذیر ہو۔

(۲) کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ مکان کے معنی دراصل کسی شے سے مماس ہونے یا چھونے کے ہیں۔ اور جب کوئی شے کسی شے سے مماس ہوتی ہے تو دونوں ایک دوسرے کے لیے مکان ہوں گے۔

(۳) بعض کا قول ہے کہ جو شے کسی شے کو گرنے سے محفوظ رکھتی ہے وہ مکان ہے۔ کسی چیز کا اس پر ٹکنا یا موقوف ہونا ضروری نہیں۔

(۴) بعض کہتا ہے کہ مکان کے معنی یہ ہیں کہ کوئی شے کسی شے میں سما یا سمٹ جائے۔ مکان کے بارہ میں یہ آراء مسلمانوں کی ہیں۔ قدماء یا اوائل کی نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۴۸)

حقیقتِ زماں

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ وقت فرق اعمال سے تعبیر ہے۔ یعنی اس فاصلے کا نام ہے جو ایک عمل سے دوسرے عمل تک منتہی ہوتا ہے۔ اس کا معنی یہ ہے کہ ہر ہر عمل کے ساتھ وقت ابھرتا اور پیدا ہوتا ہے۔ یہ ابوالہذیل کی رائے ہے۔

(۲) بعض کی رائے ہے کہ وقت ایک طرح کی تعیین کا نام ہے۔ مثلاً جب تم یہ کہتے ہو کہ میں اس وقت آؤں گا جب زید آئے گا۔ تو اس طرح گویا تم نے ایک وقت کی تعیین کر دی۔ ان کی رائے میں دراصل وقت کا تعلق حرکات فلک سے ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حرکات کو خاص خاص اعمال کے لیے متعین کر دیا ہے۔

یہ الجبائی کی رائے ہے۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ وقت ایک ایسا عرض ہے جس کی حقیقت سے ہم ناآشنا ہیں۔

(۱۴۹)

کیا ایک ہی وقت میں دو چیزیں یا دو کام ہو سکتے ہیں؟

(۱) بعض کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

(۲) بعض اس کے عدم جواز کے حامی ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۰)

کیا لازمان میں کوئی شے وقوع پذیر ہو سکتی ہے؟

(۱) بعض کے نزدیک لازماں یا لاوقت بھی ایسا وقفہ ہے کہ جس میں کوئی فعل سرزد ہو سکتا ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ یہ ممکن نہیں۔

زمانہ کے بارہ میں یہ آراء مسلمانوں کی ہیں۔

(۱۵۱)

اس عالم کی حقیقت

یہ عالم کیا ہے؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے دنیا ہوا اور ہوسے تعبیر ہے۔ یہ زہیر الاثری کا قول ہے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ دنیا کے معنوں میں وسعت ہے، اس میں وہ تمام جواہر و اعراض اور اشیا داخل ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے، اور جن کو تا دم آخرت پیدا کرنے والا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۲)

خبر کسے کہتے ہیں

حقیقت خبر کے بارہ میں مختلف اقوال ہیں۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ہر وہ بات "خبر" کہلائے گی جس پر صدق و کذب کا اطلاق ہو سکے۔ چنانچہ اس میں نفی، اثبات، مدح، ذم اور اظہار استعجاب سب داخل ہیں۔ لیکن امر، نہی، اظہار تاسف، تمنا یا سوال داخل نہیں۔ کیونکہ ان پر صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

(۲) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ کلام کی ہر اس نوعیت پر خبر کا اطلاق ہو گا جو ایک مخبر کی متقاضی ہو۔ اس لیے کہ اس کو خبر کہتے ہی اس بنا پر ہیں کہ خبر ایک اطلاع یا خبر ہم پہنچاتا ہے۔ اور اگر کہیں مخبر نہ ہو تو اس کلام پر خبر کا اطلاق نہ ہو سکے گا۔

تعبیر کی اس نوعیت کو ماننے سے ان لوگوں نے انکار کیا ہے جن کا ابھی ابھی ذکر ہوا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۳)

حقیقتِ کلام

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ کلام کسے کہتے ہیں۔

(۱) کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ کلام کے معنی ایسی شے کے ہیں جو امر، نہی، خبر، استخبار، تمنا، تعجب اور سوال کے دائرہ سے خارج نہ ہو۔ گویا وہ امر کے حکم میں ہے لیکن اس کا اظہار کسی بڑے کے سامنے ہو تو اس کو سوال کہیں گے اور چھوٹا مخاطب ہو تو امر کہیں گے)۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ کلام مطلقاً قول سے تعبیر ہے اگرچہ وہ ان اقسام سے خارج ہو۔ کیونکہ کسی قول کو امر اس لیے ہی تو کہیں گے کہ وہ مامور بہ ہے۔ نہی اس لیے ہی کہیں گے کہ وہ منہی عنہ ہے۔ خبر کا اطلاق بھی اس پر اس وجہ سے ہو گا کہ یہ مخبر بہ ہے اور تمنا سے بھی اس کو اسی بنا پر تعبیر کریں گے کہ اس کا تعلق ایک متمنی سے ہے۔ لہٰذا در اصل کلام مطلق ایک قول کا نام ہونا چاہیے قطع نظر اس کے کہ اس کا تعلق کس سبب یا علت سے ہے۔

www.KitaboSunnat.com

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۴)

صدق وکذب کسے کہتے ہیں؟

صدق وکذب کا اطلاق کن معنوں پر ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ صدق کے معنی ایسی خبر دینے کے ہیں۔ جو واقعہ کے مطابق ہو۔ اور کذب اس کے الٹ ایسی اطلاع کا نام ہے جو حقیقت پر مبنی نہ ہو۔ چاہے خبر دہندہ اس حقیقت سے واقف ہو یا نہ ہو۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ صدق تو خبر و اطلاع دینے کی ایسی نوعیت کو کہیں گے جس میں خبر دہندہ کو معلوم ہو کہ یہ واقعہ کے عین مطابق ہے۔ لیکن کذب کا اطلاق کن معنوں پر ہوتا ہے اس میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کذب مطلقاً خلاف حقیقت بات بیان کرنے کا نام ہے۔ دوسروں نے اس میں یہ قدغن لگائی کہ کذب اس خلاف حقیقت بات کو کہیں گے جس کا خلاف حقیقت ہونا معلوم نہ ہو۔ بعض کی رائے میں صدق اور کذب دونوں کے اطلاق کے لیے کچھ شرائط ہیں۔ مثلاً صدق کے لیے ضروری ہے کہ جس حقیقت کو بیان کیا گیا ہے وہ صحیح ہو۔ خبر دہندہ کو اس کا علم ہو۔ اور شرعاً وہ شے مامور بہ ہو۔ اسی طرح کذب کا اطلاق جب ہوگا۔ جب کہ حقیقت کے شعور و ادراک کے ساتھ اس بات کا بھی یقین ہو کہ اس کی ضد یا نفی غلط ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اپنے بندوں کو روکا ہے۔ اور اس صورت میں ایسی اطلاع کو جس میں شعور کو دخل نہ ہو، یعنی یہ نہ معلوم ہو کہ یہ فی الواقع غلط ہے، کذب سے تعبیر نہیں کریں گے۔ یہ نہ صدق ہے نہ کذب۔ اس کے بارہ میں صرف یہ کہہ دینا کافی ہے کہ تکلیف دہ خبر ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۵)

کیا کسی شے کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے اس کی اطلاع دینا صدق کے دائرہ میں داخل ہے ؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض نے اس صورت میں بھی اس کو صدق ہی سے تعبیر کیا ہے۔

(۲) بعض اس کو صدق سے تعبیر کرنے کے لیے تیار نہیں۔

(۱۵۶)

خاص و عام کی بحث

(۱) بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اگر خبر میں کسی ایک ہی شے یا شخص یا دو اشخاص یا چیزوں کا تذکرہ ہو تو اس کو خاص کہیں گے اور خبر عام وہ ہوگی جس میں دو یا دو سے زیادہ اشخاص یا اشیا کا تذکرہ ہو۔ اور خبر عام و خاص اس خبر کو کہیں گے کہ جو دو چیزوں یا دو شخصوں کے بارہ میں ہو یا اس سے زیادہ کے متعلق ہو، مگر کل سے کم ہو۔ مرجیہ اور ابن الراوندی کا یہی مسلک ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ جو خبر عموم کی حامل ہے وہ خاص نہیں ہو سکتی اور جو خاص ہے وہ عام نہیں ہو سکتی۔ خاص خبر ہم اس کو کہیں گے جس کا تعلق ایک شے یا ایک شخص سے ہو۔ اور عام کا اطلاق ہر اس خبر پر ہوگا جو دو یا دو سے زیادہ اشیا یا اشخاص کے بارہ میں ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۷)

کیا امر کے لیے ضروری ہے کہ اس کی ضد کی نفی بھی کی جائے ؟

اس امر میں اختلاف ہے اللہ تعالیٰ اگر یہ فرمائیں کہ یہ کرو اور اس کی ضد کی نفی نہ کریں تو کیا حکم کا یہ انداز دائرہ امر میں داخل ہے۔

(۱) کچھ حضرات تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ انداز دائرۂ امر میں داخل ہے اگرچہ نہی ضد کی تصریح نہ کی جائے۔

(۲) بعض حضرات کا یہ موقف ہے کہ امر کا یہ انداز اس وقت تک امر نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ضد سے نہ روکا گیا ہو۔

صیغہ امر کے بارہ میں ایک تصریح یہ ہے کہ اگر اس کا مخاطب مخرد ہے تو یہ امر ہے، اور اگر اس کا مخاطب بزرگ ہے تو یہ سوال کے دائرہ میں داخل ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۵۸)

نفی واثبات کی حقیقت

نفی واثبات کیا ہے؟ اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں۔

(۱) ایک رائے یہ ہے کہ عقل وفکر کے دائرہ میں نفی کے ڈانڈے اثبات سے ملے ہوئے ہیں۔ اس لیے کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ زید متحرک نہیں ہے تو اس کے معنی یہ بھی ہوتے ہیں کہ زید غیر متحرک ہے۔ یعنی ساکن ہے۔ اس رائے کے قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ نفی اسی چیز کی ہوسکے گی جو مرتبہ وجود پر فائز ہو۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ نفی ہر اس قول واعتقاد کو کہتے ہیں جو کسی شے کے عدم پر دلالت کناں ہو۔ یا اس میں کسی عدم کے بارہ میں خبر واطلاع ہو۔ اور یہ ناممکن ہے کہ مثبت منفی ہو جائے یا اثبات نفی میں ڈھل جائے۔ اسی طرح اثبات قول واعتقاد کی اس نوعیت کو کہتے ہیں جو وجود شے پر دلالت کناں ہو یا اس میں کسی شے کے وجود کی خبر واطلاع ہو۔

پھر ان لوگوں کا مزید یہ کہنا ہے کہ نفی اور اثبات کو حقیقت پر مبنی ہونا چاہیے۔ یہ الجبائی کا عقیدہ ہے۔

(۳) تیسری رائے یہ ہے کہ ہر نفی من وجہ اثبات ہوتی ہے۔ اور ہر اثبات من وجہ نفی ہوتا ہے۔ مثلاً جب تم یہ ثابت کرتے ہو کہ زید ساکن ہے تو اسی طرح تم دوسرے لفظوں میں اس کے متحرک ہونے کی نفی بھی کرتے ہو۔ اور اس میں کوئی استحالہ پایا نہیں جاتا کہ جس شے کی تم نفی کرو۔ وہ درحقیقت موجود ہی نہ ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۵۹)

کیا کوئی ایسا فعل بھی ہو سکتا ہے جو نہ اطاعت ہو اور نہ معصیت

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ عاقل و بالغ کا کوئی فعل ایسا نہیں ہو سکتا جو اطاعت و معصیت کے دو خانوں میں منقسم نہ ہو۔

(۲) کچھ لوگوں نے افعال کو تین خانوں میں تقسیم کیا ہے (۱) طاعات (۲) معاصی (۳) اور مباحات۔ اور یہ تیسری قسم ایسی ہے جو نہ طاعات کے زمرہ میں شامل ہے، نہ معاصی کے۔

(۱۶۰)

کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے خالق ہے

اس میں دو رائیں ہیں

(۱) کچھ لوگوں نے اس قول میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ہم یوں نہیں کہہ سکتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۶۱)

کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازلی ہے ؟

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ہم یہ تو کہیں گے کہ خالق ازلی ہے مگر یہ نہیں کہیں گے کہ اللہ کا فعل خلق ازلی ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ یہ تو کہنا چاہیے کہ خالق عالم ایک ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ہمیشہ سے وصف خلق سے متصف ہے۔ یا یہ کہ وہ ہمیشہ سے خالق ہے۔ لیکن یوں کہہ سکتے ہیں کہ خالق ازلی ہے۔ یا خالق ازل سے ہے۔

یہ عباد بن سلیمان کا قول ہے۔

(۱۶۲)

کیا نبوت صلہ ہے یا بخشش ہے ؟

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ یہ بخشش ہے۔ یعنی اس کا تعلق ابتدا سے صلہ و ثواب سے نہیں۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ ثواب و صلہ ہے۔ ان اعمال کا جن کو انبیا انجام دیتے ہیں۔ یہ عباد کا قول ہے۔

الجبائی کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ صلہ نہ ہو بلکہ از سر نو بخشش ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶۳)

کیا یہ ممکن ہے کہ قوت موجود ہو لیکن اسے قوی نہ کہا جائے

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اگر انسان کے بعض اجزا بھی قوت کے حامل ہوں تب بھی انسان کو قوی کہا جائے گا۔ کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ قوت تو ہو مگر شخص موصوف قوی نہ کہلائے۔ (قوی کے معنی یہاں مستطیع کے ہیں)

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر قوت صرف بعض اجزا ہی میں مرتکز ہو تو ایسی صورت میں موصوف کو قوی نہیں کہیں گے۔ ایک شخص قوی اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ امر، نہی، اباحت اور ترغیب وغیرہ کا مخاطب ہو۔ کیونکہ امر و نہی وغیرہ کا تخاطب انھیں سے ہوتا ہے جو بالغ ہوں سنجے، بہائم اور مجانین اس میں داخل نہیں۔ یہ عباد بن سلیمان کا قول ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶۴)

مقطوع و موصول

(۱) عباد کے نقطۂ نظر کے مطابق موصول کی بحث کا تعلق اس صورت حال سے ہے کہ جب بھی کوئی شخص فرض و نوافل میں سے کوئی عبادت شروع کرے تو پھر اسے تکمیل تک پہنچائے۔ یہ نہ کرے کہ اس کی ضد پیش آجانے کی وجہ سے اس کے بعض حصوں کو چھوڑ دے۔ یعنی کبھی ایک تہائی کو چھوڑ دے اور کبھی نصف کو چھوڑ دے۔ عباد کی یہ رائے ہے کہ اگر کسی شخص نے ظہر کی نماز پڑھنا شروع کی اور پھر یہ دیکھا کہ ایک بچہ پانی میں ڈوب رہا ہے۔ تو اس وقت اس پر یہ فرض عائد ہوتا ہے کہ نماز چھوڑ دے اور بچہ کو بچا لینے کی کوشش کرے۔

سوال اس مرحلہ میں یہ ابھرتا ہے کہ اس نے اگر دو رکعت نماز پڑھ لی تو یہ دو رکعتیں۔ آیا ظہر کی ہوں گی یا اسے صرف اجر و ثواب کے دائرہ میں رکھا جائے گا۔ عباد کی رائے یہ ہے کہ ان دو رکعتوں پر نماز ظہر کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر یہ ظہر کی دو رکعتیں قرار پائیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ ان کو بہر حال جاری رکھا جائے۔ تا آنکہ ظہر کی چار رکعتیں مکمل ہو جائیں۔ صلوٰۃ کے بعد صلوٰۃ کی پہلی حیثیت گویا بدل گئی۔ اسی طرح اس کی رائے میں اگر کسی شخص نے نصف النہار تک روزہ رکھا اور پھر توڑ دیا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو روزہ اس نے رکھا وہ محض اطاعت کے دائرہ میں رہے گا۔ روزہ نہیں ہو گا۔

یہ رائے بھی ہے کہ اگر کسی شخص نے حالت احرام میں اپنی بیوی سے جنسی تعلق قائم کیا تو جتنی دیر تک وہ محرم رہا اس نے اللہ کی اطاعت کی۔ لیکن ان ایام کو اس کے حج کا حصہ نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس صورت میں اسے چاہیے کہ دوسرے سال از سر نو فریضہ حج ادا کرے۔

(۲) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ جس شخص نے دو رکعت نماز پڑھ لی، اور اس کے بعد بچے کو ڈوب جانے سے بچایا۔ اس نے نہ صرف حق اطاعت ادا کیا بلکہ نماز کا بعض حصہ بھی ادا کیا۔ اور یہی معاملہ روزہ اور حج کا ہے کہ نفل صورتوں میں اس نے حج اور روزہ کے بعض حصوں کی تکمیل کی

محکم دلائل سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶۵)

دارِ مغصوبہ میں نماز پڑھنا کیسا ہے؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں:

(۱) اکثر متکلمین کا کہنا ہے کہ دارِ مغصوبہ میں نماز ہو جاتی ہے اور اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔

(۲) ابوہشم کا قول ہے کہ اسے اس صورت میں نماز کو دوبارہ پڑھنا چاہیے۔ کیونکہ جب کوئی شخص ایسی جگہ نماز پڑھتا ہے جس کو جائز ذرائع سے حاصل نہیں کیا گیا، بلکہ کہنا چاہیے کہ جسے چھینا گیا ہے تو اس میں نماز ادا کرنا نہ صرف اطاعت نہیں ہے بلکہ معصیت ہے۔

یہ جبائی کا مسلک ہے۔

(۱۶۶)

کیا تاجر امام کے پیچھے نماز ہو جاتی ہے

اس میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز جمعہ اور دوسری نمازیں تاجر امام کے پیچھے پڑھنا جائز نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اس کے پیچھے نماز پڑھ لیتا ہے تو اس پر اعادہ لازم ہے۔

معتزلہ کی اکثریت اسی رائے پر اعتقاد رکھتی ہے۔

(۲) معتزلہ ہی میں سے کچھ لوگ اس مسلک کے ہیں کہ امام تاجر ہو یا نیک نماز ان کے پیچھے پڑھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۶۷)

تلوار کب اٹھانا چاہیے

(۱) معتزلہ، زیدیہ، خوارج اور بہت سے مرجئہ کا نظریہ یہ ہے کہ جب ہمیں یقین حاصل ہو جائے کہ ہم تلوار کے ذریعہ باغیوں کو کچل سکتے ہیں، اور حق قائم کر سکتے ہیں تو اس وقت تلوار اٹھانا واجب ہو جاتا ہے۔

یہ لوگ اپنے دعویٰ کی تائید میں یہ آئتیں پیش کرتے ہیں:

وتعاونوا علی البر والتقویٰ (۵: ۲) اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی مدد کرتے رہو۔

فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الی امر اللہ (۴۹: ۱۰) تو اس گروہ سے لڑو جو زیادتی کرتا ہے تاآنکہ وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو جائے۔

لا ینال عھدی الظالمین (۲: ۱۲۴) میرا یہ عہدہ نبوت خلاف ورزی کرنے والوں کو نہیں ملے گا۔

(۲) روافض کا نظریہ یہ ہے کہ تلوار کا استعمال اس وقت تک جائز نہیں جب تک کہ امام ظاہر ہو کر اس کا حکم نہ دے۔

(۳) ابوبکر اصم کا یہ خیال ہے کہ اگر امام عادل کو لوگ مان لیں اور وہ حکم دے تو تلوار سے کام لے کر باغیوں کا قلع قمع کرنا چاہیے۔

(۴) اصحاب الحدیث کی یہ رائے ہے کہ سیف و قتال باطل ہے۔ اگرچہ لوگ مارے جائیں اور ان کے بچوں کو لونڈی یا غلام بنا لیا جائے۔ امام عادل بھی ہو سکتا ہے اور غیر عادل بھی۔ اس کے ازالہ کے لیے کوشاں ہونا جائز نہیں چاہے امام فاسق و فاجر ہی ہو۔ اصحاب الحدیث کے نزدیک سلطان کے خلاف خروج و بغاوت جائز نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶۸)

بغیر سیف وقتال سے کام لیے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے۔ کہ برائی کو دل میں بُرا جانو۔ اور اگر ممکن ہو تو زبان سے روکنے کی کوشش کرو۔ ہاتھ سے روک تھام اگر ممکن ہو، تو اس میں بھی مضائقہ نہیں۔ لیکن تلوار کا استعمال جائز نہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قلب ولسان کی حد تک تو برائی کو روک دینا جائز ہے۔ ہاتھوں کو اس سلسلہ میں جنبش میں نہ آنا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۶۹)

تعیین حکمین

اس بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے۔

(۱) کہ خوارج تعیین حکمین کے قائل نہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ "حکمین" کافر ہیں۔ اور (حضرت) علی (رضی اللہ عنہ) نے (معاذ اللہ) حکمین مقرر کرکے کفر کا ارتکاب کیا۔

ان کی دلیل یہ آیت ہے:

ومن لم یحکم بما انزل اللہ — اور جو شخص خدا کے نازل کیے ہوئے کے موافق حکم نہ

فاولئک ھم الفاسقون (۵: ۴۷) — کرے تو ایسے لوگ فاسق ہیں۔

مندرجہ ذیل آیت سے بھی یہ استدلال کرتے ہیں:

فقاتلوا التی تبغی حتی تفیٔ الیٰ — اور جو گروہ زیادتی کرتا ہے اس سے لڑو تاآنکہ

امر اللہ (۴۹: ۹) — وہ خدا کے حکم کی طرف رجوع ہو۔

ان کا موقف یہ ہے کہ اس آیت میں اہل بغی سے جہاد کرنے کی تلقین کی گئی ہے لیکن (حضرت) علی (رضی اللہ عنہ) نے حکمین مان کر قتال سے انکار کیا۔ لہذا تارک حکم ٹھہرے اور مستوجب کفر قرار پائے۔ اس لیے قرآن حکیم کا ارشاد یہ ہے:

(ومن لم یحکم بما انزل اللہ فاولئک ھم الکافرون)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۰)

تعیین حکمین کے بارہ میں خوارج کا اختلاف

کفر کی نوعیت کیا ہے؟ اور حکمین کی تعیین سے کیا مراد ہے۔

(۱) ازارقہ کا کہنا ہے کہ یہ کفر شرک کے قبیل سے ہے۔ اور اباضیہ کا یہ موقف ہے کہ اس کفر کو کفر نعمت کے مترادف سمجھنا چاہیے۔ ان کی رائے میں کفر کی اس نوعیت سے شرک لازم نہیں آتا۔

(۲) روافض کا قول ہے کہ حکمین خطاوار تھے۔ لیکن علی برسرِ حق تھے کیونکہ انھوں نے محض بر بنائے تقیہ ان کو تسلیم کیا تھا۔

(۳) روافض میں سے بعض کا یہ خیال ہے کہ تحکیم کا فیصلہ تقیہ کی بنا پر نہ تھا۔ یہ خیال صحیح ہے۔

(۴) زیدیہ، بہت سے مرجئہ، ابراہیم النظام اور بشر بن المعتمر کی یہ رائے ہے کہ حکمین کی تعیین کے سلسلہ میں جناب علی رضی اللہ عنہ کا موقف صحیح تھا۔ انھوں نے تحکیم کا فیصلہ اس وقت کیا جب یہ خطرہ محسوس کیا کہ کہیں عسکر اسلامی میں فساد نہ پھیل جائے۔ ان کے نزدیک معاملہ کی نوعیت بالکل واضح تھی۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں کسی نہ کسی طرح اتحاد قائم رہے۔ اور انھوں نے حکمین کو جتا دیا تھا کہ فیصلہ کتاب اللہ کی روشنی میں ہونا چاہیے۔ لیکن انھوں نے اس اصول کی مخالفت کی۔ لہٰذا خطا کار یہ قرار پائے اور علی برسرِ حق ٹھہرے۔

(۵) کچھ لوگوں نے اس معاملہ میں توقف اختیار کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ہم اس بارہ میں کچھ کہنے کے مجاز نہیں۔ ہم اس کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔ وہی خوب جانتا ہے کہ علی کا موقف صحیح تھا یا غلط تھا۔

(۶) الاصم کا کہنا ہے کہ اگر علی کی نیت یہ تھی کہ تحکیم سے خود فائدہ اٹھائیں، جب تو یہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

فیصلہ غلط تھا۔ اور اگر نیت یہ تھی کہ سب لوگ باہم مجتمع ہو کر اپنے لیے ایک امام چن لیں تو یہ صحیح تھا۔ ابو موسیٰ اشعری نے جو علی کی خلافت سے دست برداری کا اعلان کیا تو یہ بھی اس بنا پر درست قرار دیا جا سکتا ہے کہ ان کی خواہش بھی تو یہی تھی کہ کسی طرح تمام مسلمان ایک امام پر جمع ہو جائیں۔

(۷) کچھ لوگوں نے اس مسئلہ میں علی کے طرز عمل کو سراہا ہے، اور یہ کہا ہے کہ انھوں نے اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا۔

(۸) بعض کی یہ رائے ہے کہ حکمین کا تقرر صحیح تھا اور اس بارہ میں علی اور معاویہ دونوں کا طرز عمل درست تھا۔ ان لوگوں کے نزدیک یہ مسئلہ باب اجتہاد سے متعلق ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اجتہاد کا حق دونوں کو حاصل ہے۔

(۹) عباد بن سلیمان کا دعویٰ ہے کہ علی نے سرے سے تحکیم کا فیصلہ ہی نہیں دیا۔ بلکہ تحکیم کی مخالفت کی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۱)

خلافتِ عثمان رضؓ

حضرت عثمان کی امامت و شہادت کے بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) اہل السنت والجماعت کا کہنا ہے کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر تو امام تھے اور جناب عثمان رضی اللہ عنہ بھی مقتول ہونے تک منصب امامت پر فائز رہے۔ ان کو قتل کرکے قاتلوں نے ظلم کا ارتکاب کیا۔

(۲) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ آغاز کار ہی سے یہ امام نہ تھے یہاں تک کہ قتل کر دیے گئے۔ یہ روافض کی رائے ہے۔ یہ لوگ حضرت ابوبکر و عمر کی امامت کے بھی قائل نہیں۔

(۳) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ ایام خلافت میں ایک سال تک تو یہ برسرِ حق رہے اس کے بعد انھوں نے جن بدعات کو فروغ دیا ان کی بنا پر امت پر واجب ہوگیا کہ ان کو معزول کردے اور کافر سمجھے۔ یہ خوارج کا موقف ہے۔ ان میں اس بات میں پھر اختلاف رائے ہے کہ آیا انھیں کافر قرار دیا جائے یا مشرک۔ بعض لوگ انھیں صرف کفرانِ نعمت کا مرتکب سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ حضرت ابوبکر و عمر کی امامت کا بہرحال اثبات کرتے ہیں۔

(۴) بعض لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ حضرت عثمان خلیفہ تھے لیکن انھوں نے جن بدعات کو رواج دیا ان کی وجہ سے یہ فسق کے مرتکب ہوئے۔ لہٰذا سزاوارِ خلافت نہ رہے۔ یہ زیدیہ میں سے اکثر لوگوں کی رائے ہے۔ اس سے پہلے ہم زیدیہ کے عقائد کے بارہ میں یہ بتا چکے ہیں کہ ابوبکر و عمر کی خلافت سے متعلق ان کی کیا رائے ہے۔ نیز یہ کہ ان میں کے بعض حضرات نے اس معاملہ میں توقف سے کام لیا ہے۔ چنانچہ نہ تو یہ لوگ ان کو خطاوار ٹھہراتے ہیں۔ نہ لعن و تشنیع کا مستحق ہی قرار دیتے ہیں۔

(۵) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں جانتے کہ عثمان شہید و مظلوم تھے یا ظالم تھے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۲)

امامت علی رضؓ

(۱) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ حضرت ابوبکر و عمر کے زمانہ ہی میں حضرت علی امام تھے کیونکہ آنحضرتؐ نے ان کے حق خلافت کو نص کے ذریعہ واضح کر دیا تھا۔ اس لیے امت نے جب ان کو چھوڑ کر دوسروں کی بیعت کی تو گمراہ قرار پائی۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بلاشبہ حضرت علی حضرت ابوبکر و عمر کے زمانہ ہی میں منصب امامت پر فائز تھے۔ ابوبکر و عمر نے زمام خلافت ہاتھ میں لے کر غلطی کی۔ لیکن یہ غلطی ایسی نہ تھی کہ جس پر انھیں گناہگار ٹھہرایا جا سکے۔

(۳) بعض کی رائے میں ترتیب امور یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد حضرت ابوبکر خلیفہ تھے۔ پھر حضرت عمر اس منصب پر فائز ہوئے۔ ان کے بعد حضرت عثمان اس کے سزاوار قرار دیے گئے۔ اور حضرت عثمان کے بعد حضرت علی نے اس ذمہ داری کو سنبھالا۔ اور یہ کہ خلافت کا زمانہ آنحضرت کے بعد تیس سال تک وسعت پذیر ہے۔ یہ اہل السنۃ والا استقامہ کا موقف ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۳)

حضرت ابوبکر کی خلافت کیونکر منعقد ہوئی؟

اس بارہ میں پانچ اقوال ہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آنحضرتؐ نے باقاعدہ خطبہ کے لیے کھڑے ہوئے اور ابوبکر کی خلافت کی صراحت کی۔

(۲) کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اس بارے میں باقاعدہ نص نہیں پائی جاتی۔ بلکہ یہ جو آپؐ نے فرمایا کہ ابوبکر لوگوں کو نماز پڑھائیں،

مروا ابابکر ان یصلی بالناس — ابوبکر سے کہو کہ امامت کے فرائض انجام دیں۔

اس ارشاد نبوی سے ان کی خلافت کا ثبوت ملتا ہے۔ اس حدیث سے بھی ابوبکر کی خلافت پر استدلال کیا جاسکتا ہے،

اقتدوا باللذین من بعدی ابی بکر و عمر۔ — میرے بعد ابوبکر اور عمر کی اقتدا کرو۔

اس سلسلہ میں استدلال کے طور پر اس آیت سے بھی استشہاد کیا جاتا ہے،

ستدعون الی قوم اولی باس شدید تقاتلونھم او یسلمون۔ (۴۸: ۱۶) — عنقریب تم ایک سخت لڑائی والی قوم کی طرف بلائے جاؤ گے کہ ان سے لڑو یا وہ مسلمان ہو جائیں۔

اس آیت میں ان لوگوں کی توجہ کو اس قتال کے ساتھ وابستہ ٹھہرایا ہے، جس کی دعوت اہل یمامہ کے مقابلہ میں ابوبکرؓ نے دی۔ یا اہل فارس کے مقابلہ میں عمرؓ نے دی۔ دونوں صورتوں میں ان کا داعی و خلیفہ ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر جنگ سے مراد صرف فارس کی جنگ ہو، تب بھی چونکہ اس کے داعی عمر تھے اور وہ برسرحق تھے اس لیے ابوبکر کی خلافت بدرجہ اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابوبکر ہی نے تو ان کو خلافت کے لیے نامزد

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

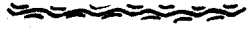
نامزد کیا تھا۔

(۳) بعض کی رائے یہ ہے کہ حضرت ابوبکر تو مسند خلافت پر اس بنا پر فائز ہوئے کہ مسلمانوں نے ان کو اس منصب کا اہل قرار دیا۔ اور اس کے بعد پوری امت نے بالاتفاق ان کو خلیفہ مان لیا حضرت عمر کو انھوں نے نامزد کیا۔ حضرت عثمان اہل شوریٰ میں باتفاق رائے خلیفہ قرار پائے اور حضرت علی کو مدینہ میں ارباب حل وعقد نے منتخب کیا۔

(۴) بعض کا یہ قول ہے کہ حضرت ابوبکر تو بلاشبہ امام تھے، ان کے بعد حضرت عمر خلیفہ تھے۔ اور حضرت عمر کے بعد حضرت عثمان خلیفہ قرار پائے۔ لیکن حضرت علی خلیفہ نہ تھے کیونکہ ان کی خلافت پر اتفاق رائے نہیں ہو پایا۔ اور جناب معاویہ حضرت علی کے بعد اس بنا پر امام قرار پائے کہ اس وقت مسلمانوں نے ان کی امامت کو تسلیم کر لیا تھا۔

یہ الاصم کا قول ہے۔

(۵) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور ان کے بعد حضرت علی تو خلیفہ تھے۔ لیکن معاویہ کسی صورت میں بھی خلیفہ نہ تھے۔



محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۴)

صحابہ میں قتال کی نوعیت

حضرت علی اور طلحہ۔ اور حضرت علی اور معاویہ میں لڑائی کی حیثیت کیا تھی۔ اس بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) روافض، زیدیہ اور بعض معتزلہ جیسے ابراہیم النظام اور بشر بن المعمر اور بعض مرجئہ کا کہنا ہے کہ حضرت علی اپنی لڑائیوں میں برسر حق تھے۔ اور جو لوگ ان کے مقابلہ میں آئے انھوں نے غلطی کی۔ چنانچہ یہ لوگ اس سلسلہ میں حضرت طلحہؓ، زبیرؓ، حضرت عائشہؓ اور جناب معاویہ کو خطا کار قرار دیتے ہیں۔

(۲) ضرار، ابوالہذیل اور معمر کا موقف یہ ہے کہ ہم یہ تو جانتے ہیں کہ ان میں کا ایک برسر حق ہے، اور دوسرا حق پر نہیں ہے۔ لیکن ان کی تعیین مشکل ہے اس لیے ہم فرداً فرداً ان سب سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان صحابہ کی جو برسر پیکار رہے وہی حیثیت ہے جو متلاعنین کی ہے۔ یعنی ان میں ایک بہرحال مصیب ہوتا ہے اور ایک خطا کا مرتکب۔ لیکن یہ کہنا دشوار ہے کہ کون مصیب ہے اور کون خطا کا مرتکب۔ ان کی اس رائے کا تعلق صرف علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ رضوان اللہ علیہم سے ہے۔ معاویہ کو یہ سب خطا کار ٹھہراتے ہیں۔ لہٰذا ان کو امام بھی نہیں مانتے۔

(۳) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ حضرت علی، طلحہ، زبیر اور عائشہ صدیقہ میں جو لڑائیاں ہوئیں، ان کا تعلق اجتہاد و تعبیر کے اختلاف سے تھا۔ اس بنا پر یہ سب حضرات برسر حق تھے۔ یہی رعایت ان کے نزدیک جناب معاویہ کو بھی حاصل ہے۔ یہ موقف حسین الکرابیسی نے اختیار کیا۔

(۴) بکر بن اخت عبدالواحد بن زید کا کہنا ہے کہ علی، طلحہ اور زبیر سب نے شرک و

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نفاق کا ارتکاب کیا۔ تاہم یہ اس بنا پر جنت کا استحقاق رکھتے ہیں کہ آنحضرت کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل بدر کو مخاطب کر کے فرمایا، تم جو چاہو عمل کرو، میں نے تمھیں معاف کیا۔

(۵) خوارج نے طلحہ، زبیر اور معاویہ کے خلاف حضرت علی کے قتال کو صحیح ٹھہرایا ہے۔

(۶) الاصم کا قول ہے کہ اگر علی، طلحہ اور زبیر میں جنگ و پیکار کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اپنے اپنے اختلافات چھوڑ کر علی کی امامت پر جمع ہو جائیں تو اس صورت میں جنگ و پیکار کی یہ نوعیت صواب و صحت کی حامل بن جاتی ہے۔ اسی طرح اگر معاویہ کا قتال سے مقصد یہ تھا کہ لوگ کسی طرح ایک امام کو مان لیں تو یہ پہلو صواب و صحت لیے ہوئے ہے۔ لیکن اگر اس کا مقصد اقتدار کا حصول تھا تو یہ صراحتہً ظلم ہے۔ اسی طرح اگر معاویہ کا مقصد یہ تھا کہ جب تک اس کی امامت پر لوگ جمع نہیں ہو جاتے امن و امان قائم نہیں ہو پاتا۔ تو یہ پہلو بھی صحت و صواب نہیں لیے ہوئے ہے۔

(۷) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علیؓ، طلحہؓ، اور زبیرؓ اپنی لڑائیوں میں حق بجانب نہیں تھے۔ حق بجانب وہ لوگ تھے جنھوں نے ان میں سرے سے کوئی حصہ ہی نہیں لیا اور گھروں میں دبکے بیٹھے رہے۔ لیکن اس کے باوجود ہم ان سب سے محبت رکھتے ہیں۔ ان کی لڑائیوں سے اظہار برأت کرتے ہیں اور ان کے معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرتے ہیں۔

(۸) عباد کا قول ہے کہ علی، طلحہ اور زبیر کے مابین کوئی لڑائی ہی نہیں ہوئی۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۵)

آنحضرتؐ کے بعد کون افضل ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کے نزدیک ترتیب فضیلت یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد ابوبکرؓ، ان کے بعد عمرؓ، ان کے بعد عثمانؓ اور پھر علیؓ سب سے افضل ہیں۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ آنحضرتؐ کے بعد سب سے افضل ابوبکرؓ تھے، پھر عمرؓ کا درجہ ہے۔ اور عمرؓ کے بعد عثمانؓ کا۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ ہم سب سے افضل ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کو سمجھتے ہیں۔ اور ان کے بعد سکوت اختیار کرتے ہیں۔

(۴) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے۔ سب سے افضل علیؓ ہیں۔ ان کے بعد ابوبکرؓ کا درجہ ہے۔ جن لوگوں نے ابوبکر و عمر کو افضل ٹھہرایا ہے ان کی رائے میں ابوبکر کا درجہ فائق تر ہے اسی طرح جن لوگوں نے عمر و عثمان کی فضیلت کا اقرار کیا ہے ان کے نزدیک عمرؓ افضل ہیں۔

(۵) بعض کا قول ہے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ابوبکر افضل ہیں یا علی۔ اور اگر ابوبکر افضل ہیں تو ہو سکتا ہے کہ عمرؓ علیؓ سے افضل ہوں۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ علیؓ عمرؓ سے افضل ہوں۔ لیکن اگر علیؓ عمرؓ سے افضل ہیں، تب عمرؓ کو عثمانؓ سے بہر حال افضل ہونا چاہیے کیونکہ ترتیب فضیلت کا یہ تقاضا ہے کہ عمر عثمان سے فائق تر ہوں۔ اسی طرح اگر عمرؓ علیؓ سے افضل ہیں تو ہو سکتا ہے کہ علی عثمان سے افضل ہوں۔ یا عثمان علی سے افضل ہوں۔ یہ الجبائی کا قول ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۶)

طریقِ امامت میں اختلاف کی نوعیت

اس میں اختلافِ رائے ہے کہ آیا امامت کا انعقاد نص کے ذریعہ ہوتا ہے یا بغیر نص کے بھی ہو سکتا ہے۔

(۱) کچھ لوگ تو اس رائے کے حامل ہیں کہ امامت کا انعقاد اللہ سبحانہ کی طرف سے نص کے ذریعہ ہوتا ہے اور حضرت علی کے بعد ہر امام نے آنے والے امام کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے اطلاع پا کر نص و صراحت سے کام لیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس امر کو نص و توقیف کے تابع ٹھہرایا ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں نص و توقیف کے بغیر محض ارباب حل وعقد کے ذریعہ بھی امامت کا انعقاد ممکن ہے۔

(۱۷۷)

کیا حضرت علی کے بعد کوئی شخص مرتبۂ امامت پر فائز ہو سکتا ہے

(۱) اکثریت کی یہ رائے ہے کہ حضرت علی کے بعد امام کا تقرر ہو سکتا ہے۔

(۲) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ علی کے بعد کوئی بھی شخص امامت کا اہل نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ابوبکر، عمر، عثمان اور علی کے زمانے میں نصب امامت پر سب کا اتفاق تھا۔ لیکن علی کے بعد امام ہونا چاہیے یا نہیں اس میں اچھا خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ اب اگر صورت مسئلہ یہ ہوتی کہ علی کے بعد بھی یہ سلسلہ آگے بڑھنا چاہیے تو اس میں اختلاف رائے رونما نہیں ہونا چاہیے تھا۔ جیسا کہ خلفا کے زمانہ میں اختلاف رائے نہیں تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۷۸)

انعقاد امامت کے لیے کتنے لوگ ہونے چاہئیں

(۱) کچھ لوگ اس رائے کے حامل ہیں کہ اہل علم و معرفت اور اصحاب حل و عقد میں سے ایک آدمی بھی کافی ہے۔

(۲) بعض کی رائے ہے کہ انعقاد امامت کے لیے کم از کم دو آدمی چاہئیں۔

(۳) بعض کا کہنا ہے چار آدمیوں سے کم نہیں ہونے چاہئیں۔

(۴) بعض کا قول ہے انعقاد امامت کے لیے کم از کم پانچ آدمی چاہئیں۔

(۵) بعض کا یہ موقف ہے کہ عقد امامت کا حق صرف ایسی جماعت کو پہنچتا ہے جو نہ تو کذب پر جمع ہو سکے اور نہ اس کو متہم ہی کیا جا سکے۔

(۶) الاصم نے انعقاد امامت کے لیے اجماع امت کو ضروری قرار دیا ہے۔

(۱۷۹)

کیا نصب امامت واجب ہے؟

(۱) الاصم کے علاوہ سب لوگوں کی رائے یہ ہے کہ امام کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) الاصم کا کہنا ہے کہ اگر لوگ ظلم سے باز آجائیں تو نصب امامت ضروری نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۸۰)

کیا ایک سے زیادہ امام ہو سکتے ہیں ؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایک وقت میں ایک سے زیادہ امام نہیں ہو سکتے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ بیک وقت دو امام ہو سکتے ہیں۔ جن میں ایک ناطق ہو گا، اور دوسرا صامت۔ اور ناطق کے مرجانے پر صامت اس کا خلیفہ قرار پائے گا۔ یہ رافضہ کی رائے ہے۔

(۳) کچھ لوگوں نے ایک وقت میں تین تین ائمہ کے وجود کو بھی تسلیم کیا ہے جن میں ایک بہرحال صامت ہو گا۔ اکثریت اس بات کی قائل نہیں۔

(۱۸۱)

کیا یہ ممکن ہے کہ سرے سے کوئی امام ہی نہ ہو

(۱) روافض کا کہنا ہے کہ روئے زمین کبھی بھی امام سے محروم نہیں رہ سکتی۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کچھ عرصہ کے لیے امام کا تعین نہ ہو۔ اور اس کے بعد کسی ایک کا تعین ہو جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۸۲)

کیا مفضول کی امامت جائز ہے ؟

(۱) زیدیہ اور بہت سے معتزلہ کا کہنا ہے کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ رعایا میں امام سے بہتر انسان موجود ہوں۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کوئی حرج نہیں کہ امام نسبتاً مفضول ہو جیسا کہ یہ ممکن ہے کہ رعایا میں سربراہ مملکت مفضول ہو اور کچھ لوگ اس سے بہتر ہوں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ امام وہی ہو سکتا ہے جو افضل ہو۔

(۱۸۳)

کیا غیر قرشی امام ہو سکتا ہے ؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) معتزلہ اور خوارج میں سے کچھ لوگ یہ رائے رکھتے ہیں کہ ائمہ غیر قرشی ہو سکتے ہیں۔

(۲) معتزلہ ہی میں سے بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ امامت صرف قریش ہی کا حق ہے۔

معتزلہ کے علاوہ کچھ اور لوگوں کی بھی یہی رائے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۸۴)

امامت کا تعلق قریش کے کس قبیلہ سے ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ امام قریش کے کس قبیلہ سے ہو۔ اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) روافض کا کہنا ہے کہ امامت صرف بنی ہاشم کا حق ہے۔

(۲) کچھ دوسرے لوگوں کی رائے ہے کہ قریش کے کسی بھی قبیلہ سے امام کی تعیین ہو سکتی ہے۔

(۱۸۵)

امامت کا تعلق بنی ہاشم کی کس شاخ سے ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ امامت صرف عباس بن عبدالمطلب اور ان کی اولاد میں منحصر ہے۔ ان کے علاوہ دوسروں سے اس کا تعلق نہیں۔ یہ الراوندیہ کی رائے ہے۔

(۲) کچھ اس عقیدہ کے حامل ہیں کہ امامت کا تعلق صرف حضرت علی اور ان کی اولاد سے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۸۶)

عربی اور عجمی دونوں میں سے کون امامت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ بیک وقت اگر عربی و عجمی دونوں جمع ہو جائیں۔ اور دونوں علم و فضل میں برابر ہوں تو اس صورت میں امامت کا کون زیادہ مستحق ہو گا؟

(۱) ضرار بن عمرو کا کہنا ہے کہ عجمی کو اس بنا پر ترجیح حاصل ہے کہ اس کا کوئی اپنا قبیلہ نہیں یا کم لوگ اس کے قبیلہ کے ہیں۔

(۲) باقی حضرات کا موقف یہ ہے کہ بہر حال قرشی ہی امام ہونا چاہیے۔

(۱۸۷)

دو مختلف مقامات پر اگر دو امام منتخب ہو جائیں تو کس کی امامت کو مسلّمہ سمجھا جائے گا

اختلاف رائے کی صورت یہ ہے کہ اگر ایک امام فوت ہو جاتا ہے اور لوگ ایک اور شخص کو دار الخلافہ میں منتخب کر لیتے ہیں۔ اور اسی وقت یا اس سے کچھ پہلے یا بعد کسی دوسرے شہر میں لوگ ایک اور شخص کے ہاتھ پر بیعت کر لیتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان میں کس کی امامت کو جائز سمجھا جائے گا۔

(۱) کچھ لوگ تو اس رائے کے حامل ہیں کہ امام وہی قرار پائے گا جس کا تعین دار الخلافہ میں ہوا دوسرا نہیں۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ جس کے ہاتھ پر لوگوں نے پہلے بیعت کی وہ امامت کا سزاوار ہے چاہے اس کا تعلق دار الخلافہ سے ہو، چاہے نہ ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۸۸)

اگر لوگ بیک وقت دو شخصوں کے ہاتھ پر بیعت کرلیں تو ان دونوں میں کون امام قرار پائے گا؟

(۱) کچھ حضرات کا کہنا ہے کہ ان میں قرعہ اندازی سے فیصلہ کیا جائے گا۔
(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ دونوں سے کہا جائے گا کہ امامت سے دست کش ہو جائیں اور پھر از سر نو ان میں سے کسی ایک کی امامت کا انعقاد ہو گا۔
(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جو شخص اس صورت میں امامت سے دست کش نہ ہو اس کو کسی صورت میں بھی اس منصب کا سزاوار نہیں سمجھا جائے گا۔

www.Kitabosunnat.com

(۱۸۹)

کیا امامت کا تعلق وراثت سے ہے

(۱) کچھ لوگوں کی رائے ہے کہ امامت میں وراثت کا قاعدہ چلتا ہے۔
(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ امامت کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۰)

کیا امام کو وصیت کا حق حاصل ہے؟

اس معاملہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا امام یا خلیفہ کسی دوسرے شخص کو وصیت کے ذریعہ امام مقرر کر سکتا ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ امام کے دائرۂ اختیار میں یہ چیز داخل ہے۔

(۲) بعض اس کو جائز نہیں قرار دیتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۱)

کیا موجودہ عالم اسلامی دارالایمان ہے یا نہیں ؟

(۱) اکثر معتزلہ اور مرجئہ کی رائے میں بلاد اسلامی دارالایمان کے حکم میں ہیں۔
(۲) خوارج میں ازارقہ اور صفریہ کا یہ خیال ہے کہ یہ سب کفر و شرک کا مرکز ہیں۔
(۳) زیدیہ کا کہنا ہے کہ یہ بلاد صرف کفر نعمت کے مرتکب ہیں۔
(۴) جعفر بن مبشر اور ان کے ہم نواؤں کے خیال میں ان بلاد کو کفر کے بجائے فسق کی طرف منسوب ہونا چاہیے۔
(۵) الجبائی کا کہنا ہے کہ ہر وہ جگہ دارالکفر ہے جہاں کوئی بھی شخص اس وقت تک نہ تو اقامت اختیار کر سکے اور نہ گذر ہی سکے کہ جب تک کہ کفر کا کسی لحاظ سے اظہار نہ کرے۔ یا کسی کفریہ عقیدہ پر راضی نہ ہو۔ اور ترک نکیر نہ کرے۔ اس تعریف کی رو سے الجبائی کے نزدیک بغداد دارالکفر ہے۔ کیونکہ یہاں اس وقت تک کوئی شخص اقامت گزیں نہیں ہو سکتا جب تک قرآن کو غیر مخلوق نہ مانے یا یہ نہ کہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے اور اس نے معاصی کی تحقیق کا ارادہ کیا اور پھر ان کی تخلیق کی۔

یہ عقائد اس کے نزدیک سراسر کفر کے مترادف ہیں۔ مصر اور تمام بلاد اسلامیہ کے بارہ میں بھی اس کا یہی موقف ہے۔ معاذ اللہ من ذالک۔

(۶) بعض کی یہ رائے ہے کہ موجودہ بلاد اسلامی کی حیثیت دارالکفر کی نہیں دارالصلح کی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۲)

کیا امام جائر کے احکام واجب التعمیل ہیں؟

اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ اگر احکام درست ہیں تو ان کا ماننا ضروری ہے چاہے امام جائر ہی ہو۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ امام جائر کے احکام سرے سے ماننے کے لائق ہی نہیں۔ بلکہ شائستہ التفات بھی نہیں۔

(۱۹۳)

کیا صحیح نہ ہونے کی صورت میں امام کا حکم نافذ ہوگا؟

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ حکم بہر حال نافذ ہوگا۔

(۲) بعض کا کہنا ہے غلط حکم سے رجوع ہونا چاہیے۔ اور اس کو صحیح شکل میں لوگوں کے سامنے آنا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۴)

باغیوں سے قتال کے بارہ میں

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر ان میں کوئی شخص بھاگ کھڑا ہو تو اس کا پیچھا نہ کیا جائے۔ نہ اس کے مال کو لوٹا جائے۔ اور نہ زخمی ہو جانے کی صورت میں اس کا کام ہی تمام کیا جائے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ باغی کا تعاقب کیا جائے گا۔ اس کو جان سے مارا جائے گا چاہے یہ زخمی ہی ہو۔ اور اس کا مال بطور غنیمت کے قبضہ میں لے لیا جائے گا۔

(۳) کچھ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کے مال کا جو حصہ عسکر اسلام میں موجود ہو صرف اسی پر قبضہ کیا جائے گا اور جو عسکر کی حدود سے باہر ہو اس کو مال غنیمت سمجھ کر قبضہ میں نہیں لیا جائے گا۔

(۱۹۵)

باغیوں سے کیا معاملہ روا رکھا جائے

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے ان میں سے جو مارے جائیں انھیں دفن کیا جائے۔ ان کے لیے تجہیز و تکفین کا اہتمام بھی کیا جائے۔ اور ان کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے۔ لیکن ان کے بچوں کو لونڈی یا غلام نہ بنایا جائے۔

(۲) بعض کی رائے یہ ہے کہ نہ تو انھیں دفن کیا جائے اور نہ ان کی نماز جنازہ ہی پڑھی جائے اور یہ کہ ان کے بچوں کو لونڈی اور غلام بنا لیا جائے۔ یہ خوارج وغیرہ کی رائے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۶)

کیا باغیوں کو دھوکہ سے مار ڈالنا جائز ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) بعض اس کو مطلقاً جائز سمجھتے ہیں۔

(۲) بعض دھوکہ سے مار ڈالنے کے قائل نہیں۔

(۳) معتزلہ میں ایک شخص عباد بن سلیمان گزرا ہے۔ اس کی یہ رائے تھی کہ مخالفین کو دھوکہ سے مار ڈالنے میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس سے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ بعض غالی خوارج اور غالی قسم کے شیعہ بھی اس مسئلہ میں اس کے ہم نوا ہیں۔ بلکہ ان کا تو یہ عقیدہ ہے کہ مخالفین کا گلا گھونٹ دینا، ان کا مال چھین لینا، اور ان کے متعلق جھوٹی شہادت دینا بھی جائز ہے۔ مزید برآں ان کی عورتوں سے بداخلاقی میں بھی یہ لوگ کوئی مضائقہ خیال نہیں کرتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۷)

سلطان کے خلاف خروج اختیار کرنے کے لیے کم از کم کتنی مقدار ہونا چاہیے

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ سلطان کے خلاف بغاوت کرنے کے لیے کم سے کم تعداد کیا ہے کہ جب یہ جمع ہو جائے تو جنگ چھیڑ دی جائے۔

(۱) معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر ہم اس تعداد میں جمع ہو جائیں کہ اس پر جماعت کا اطلاق ہو سکے اور غالب امکان یہ ہو کہ ہم اپنے مخالفین پر قابو پائیں گے تو اس صورت میں ہمیں امام کا تقرر کر لینا چاہیے اور سلطان کے خلاف اٹھ کھڑا ہونا چاہیے۔ اور اس وقت تک قتال جاری رکھنا چاہیے کہ جب تک سلطان معزول نہیں ہو جاتا۔ اس کے بعد ہم لوگوں سے انقیاد و پیروی کے لیے کہیں گے۔ اور اگر وہ توحید اور خدا کے بارہ میں ہمارے نقطۂ نظر کو مان لیں تو فبہا۔ ورنہ ان کے خلاف بھی قتال جاری رہے گا۔ معتزلہ کے نزدیک سلطان کے خلاف بغاوت اس وقت فرض قرار پاتی ہے جب کہ اس کے لیے قدرت و استطاعت مہیا ہو۔

(۲) زیدیہ میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ خروج کے لیے کم از کم اتنی تعداد ہونی چاہیے کہ جتنی غزوہ بدر میں مسلمانوں کی تھی۔ اس صورت میں ان کے لیے ضروری ہو گا کہ امام کا تقرر کریں اور مصروف قتال ہوں۔

(۳) بعض کی رائے میں کسی تعداد میں بھی لوگ سلطان کے خلاف خروج و بغاوت کا تہیہ کر لیں تو تقرر امام کے بعد ان پر خروج واجب ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ یہ لوگ اہل خبر سے تعلق رکھنے والے ہوں۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر مخالفین کے مقابلہ میں اہل حق کی تعداد نصف ہو تو قتال فرض ہو جاتا ہے۔ ان کے استدلال کی بنیاد اس آیت پر ہے:

الآن خفف اللہ عنکم۔ اب اللہ نے تم پر تخفیف کر دی۔

(۸ : ۶۶)

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۹۸)

کیا خروج وبغاوت کے لیے امام کا ہونا ضروری ہے

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا خروج کے لیے امامت شرط ہے یا کیا امام کے بغیر قصاص لیا جاسکتا ہے، ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جاسکتا ہے اور اسی طرح کیا دوسرے احکام شرعیہ کا نفاذ جائز ہے؟

(۱) عباد بن سلیمان کا قول یہ ہے کہ حضرت علی کے بعد کوئی امام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے جب بھی مسلمانوں کے لیے ممکن ہو کہ وہ سلطان کے خلاف خروج وبغاوت اختیار کر سکیں۔ انھیں کرنا چاہیے۔ احکام شرعیہ کا نفاذ بھی ان کے دائرہ فرائض میں داخل ہے۔ انھیں چوروں کا ہاتھ بھی کاٹنا چاہیے اور ان تمام فرائض کو انجام دینا چاہیے کہ جو امام کے ذمہ ہیں۔

(۲) الاصم اور ابن علیہ کا کہنا ہے کہ اس جماعت کے لیے تنفیذ احکام روا ہے جو بربنائے کثرت نہ تو غلط کار ہو اور نہ اس کے بارہ میں تہمت وبدگمانی ہی کا احتمال پایا جائے۔

(۳) اکثر معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ امام عادل کے تقرر کے بغیر خروج وقتال جائز نہیں۔ اسی طرح تنفیذ احکام، یعنی چور کا ہاتھ کاٹنا اور قصاص کا مطالبہ کرنا وغیرہ مسائل سے عہدہ برآ ہونا صرف امام عادل کا کام ہے۔ یا اس شخص کا کام ہے جس کو امام عادل اس کا ذمہ دار ٹھہرائے۔ دوسروں کو اس کا حق نہیں پہنچتا۔

(۴) روافض کا موقف یہ ہے کہ خروج اور تنفیذ احکام اسی وقت جائز ہے جب کہ امام کی نگرانی میں ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۱۹۹)

کیا امام کے بغیر کاروبار جائز ہے

(۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ محنت مزدوری یا کسی شے کی خرید و فروخت کے لیے اس وقت تک وجہ جواز مہیا نہیں ہوتی جب تک امام ہدیٰ و اسلامیہ برقابض نہ ہو۔ اور وہ تمام اشیا کو مناسب طریقے سے تقسیم نہ کر دے اس لیے کہ امام کے بغیر خرید و فروخت کی تمام اشیا کسی کے بھی ملک و قبضہ میں نہیں ہوتیں۔ اور اس لیے بھی کہ ان اشیا کے بارہ میں یہ خدشہ لاحق رہتا ہے کہ لوگوں نے ان کے حصول کے لیے غصب و ظلم سے کام لیا ہو گا۔ یہ حضرات خود اپنے لیے بقدر کفاف کچھ طلب کر لینے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ اور جو ان کی ضرورت سے بچ رہے اس کو اپنے پاس رکھنے کے قائل نہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ یہ ان چیزوں میں ان کا حق ملکیت تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس بنا پر طلب و سوال کو جائز ٹھہراتے ہیں کہ بصورت دیگر ان کے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہے۔ ان کی حیثیت دراصل اس مضطر کی سی ہے جس کے لیے مردار کھانا بھی جائز ہے۔

یہ معتزلہ کے کئی فرقوں کا نظریہ ہے۔ اور بالخصوص وہ لوگ اس کے قائل ہیں جو سست اور کاہل ہیں۔ اور کاروبار یا محنت سے جی چرانے کے عادی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم نے جب مذہب توکل اختیار کر لیا۔ تو رزق خود بخود ہمارے پاس آئے گا۔ اس صورت میں محنت اور تگ و دو سے کیا حاصل۔

(۲) اکثریت کی یہ رائے ہے کہ محنت مزدوری کر کے کمانا جائز ہے اور خرید و فروخت میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ سوا اس کے کہ ہمیں معاملہ کی کسی خاص شکل میں حرمت کا شبہ ہو۔ اور اگر حرمت کا شبہ پایا نہیں جاتا تو اشیا کے لین دین اور خرید و فروخت میں کچھ حرج نہیں۔ اس سلسلہ میں اصل اعتبار ظاہر کا ہے۔ چنانچہ موجودہ دیار و ممالک کو بھی نظر بہ ظاہر ہم اسلامی دیار و ممالک ہی قرار دیں گے۔ اور ان میں کی ہر شے کو جائز سمجھیں گے۔ الا یہ کہ کسی چیز میں ہمیں حرمت کا پتہ چلے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰۰)

کیا باغی سے لین دین جائز ہے ؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا برسر پیکار باغی سے لین دین کی اجازت ہے؟

(۱) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ آلات حرب کے سوا اور سب چیزوں کی خرید و فروخت جائز ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ اس وقت تک اس سے بیع و شرا کا معاملہ نہیں ہو سکتا جب تک یہ فتنہ و فساد سے رجوع نہ کرلے۔ اور ہم اس کو ترک بغاوت پر مجبور نہ کر دیں۔

(۲۰۱)

اگر لونڈی کو مال حرام سے خریدا جائے

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص مال حرام سے لونڈی خریدتا ہے تو بیع منعقد نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس رقم سے خریدتا ہے جو حرام ذرائع سے حاصل نہیں کی گئی تو بیع منعقد ہوگی، اور مشتری کو اس کی قیمت دینا ہوگی۔

(۲) بعض کا یہ قول ہے کہ بیع کا انعقاد ہو جاتا ہے چاہے زر مبادلہ حرام ہی کیوں نہ ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰۲)

کیا حرام مال سے حج کے مصارف ادا کیے جا سکتے ہیں؟

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا مالِ حرام سے حج یا کوئی دوسرا فریضہ انجام دینا جائز ہے۔

(۱) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ مالِ حرام سے نہ تو حج کرنا جائز ہے اور نہ اس سے کسی دوسرے فرض سے عہدہ برآ ہونا ہی درست ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ حرام مال سے نہ صرف حج ادا ہو جاتا ہے بلکہ فرض بھی ادا ہو جاتا ہے۔

(۲۰۳)

کیا مغصوبہ چھری سے ذبح کیا ہوا جانور کھانے کے قابل ہوتا ہے؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ ایسا ذبیحہ کھانے کے لائق نہیں ہوتا۔

(۲) کچھ لوگ ایسے ذبیحہ کو کھانے کے قابل سمجھتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰۴)

طلاق جو عدت میں نہ دی جائے

(۱) اکثریت کی رائے یہ ہے کہ جس نے اس طرح کی طلاق دی اس نے اپنے پروردگار کی نافرمانی کی۔ اس کی عورت اس کی وجہ سے اس سے جدا ہو جائے گی۔ یہی حال بیک وقت تین طلاقوں کا ہے، یہ واقع ہوں گی۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، ایسی طلاق وقوع پذیر نہیں ہوتی اور بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں کچھ حیثیت نہیں رکھتیں۔ طلاق اس وقت وقوع پذیر ہو گی جب عدت میں دی جائے اور اس وقت دی جائے جب عورت پاک ہو اور وظیفہ جنسی ادا نہ کیا گیا ہو۔ دو گواہوں کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ طلاق دینے والا غصے میں نہ ہو بلکہ بہ رضا و رغبت طلاق دینا چاہتا ہو۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے بیک وقت دی ہوئی تین طلاقیں ایک ہی طلاق کے حکم میں ہیں۔

(۲۰۵)

کیا موزوں پر مسح کرنا درست ہے؟

(۱) اہل اسلام کی اکثریت کے نزدیک موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

(۲) روافض اور خوارج نے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰۶)

کیا احکام کسی نہ کسی علت پر مبنی ہیں؟

(۱) کچھ لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرائض کی جو تعیین کی ہے۔ یا شرائع کے مختلف سانچے تجویز فرمائے ہیں، ان میں کوئی علت کارفرما نہیں۔ ایک شے حرام ہے تو اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو حرام ٹھہرایا ہے۔ حلال ہے تو محض اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حلت کی تصریح کی ہے۔ اس کے علاوہ حلت و حرمت کی کوئی عقلی وجہ نہیں۔ اسی طرح اگر کسی شے کے اطلاق کو برقرار رکھا ہے تو وہ مطلق ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو احکام میں قیاس کی اہمیت کا انکار کرتے ہیں۔

(۲) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ بعض احکام میں حرمت بلاشبہ تعبدی نوعیت کی ہے لیکن ایسی چیزیں بھی ہیں جن میں حرمت کسی نہ کسی علت کی بنا پر ہے۔ اور اس علت کی بنیاد پر فروع میں قیاس واجب ہے۔

(۳) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ تحلیل و تحریم میں ایک ہی علت کارفرما ہے اور وہ مصلحت ہے۔ اس کے سوا احکام و مسائل میں اور کوئی علت نہیں۔ اور قیاس کی ضرورت اس وقت ابھرتی ہے جب کسی شے میں معنی کا اختلاف رونما ہو جائے۔ اور یہ نہ معلوم ہو سکے کہ اس بارہ میں کون معنی زیادہ صحیح ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۰۷)

کیا تقیہ جائز ہے؟

(۱) روافض کا یہ خیال ہے کہ امام بربنائے تقیہ کفر و فسق پر رضامندی کا اظہار کر سکتا ہے۔ ان کے نزدیک خود پیغمبر بھی تقیہ کر سکتا ہے۔

(۲) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ تقیہ نہ تو امام کے لیے جائز ہے اور نہ پیغمبر کے لیے۔

(۲۰۸)

یزید کی امامت

(۱) کچھ لوگ اس بات کے ماننے والے ہیں کہ یزید کی امامت پر تمام مسلمان جمع ہو گئے تھے۔ اور سب نے بالاتفاق اس کے ہاتھ پر بیعت کر لی تھی۔ حسینؓ نے البتہ اس کی بعض برائیوں کی نشاندہی کی۔ جن کو واقعی برائیوں سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(۲) بعض لوگ مطلقاً اس کی امامت کے قائل ہیں۔ اور حسینؓ کے موقف کو صحیح نہیں گردانتے۔

(۳) بعض کا کہنا ہے کہ یزید کسی لحاظ سے بھی امام یا خلیفہ نہیں تھا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۰۹)

عشرہ مبشرہ کون ہیں ؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آنحضرتؐ نے جن دس صحابہ کو جنت کی خوش خبری کا سزاوار قرار دیا ہے وہ کون ہیں۔

(۱) روافض نے سرے سے اس حدیث کو باطل قرار دیا ہے۔ اور اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(۲) بعض کی رائے میں حدیث صحیح ہے لیکن اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ یہ صحابہ اپنی آئندہ زندگی میں بدل نہ جائیں۔ اور ایمان کی انھیں کیفیتوں پر ان کی موت واقع ہو کہ جن سے یہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں بہرہ مند تھے۔

(اہل السنت والجماعت کا یہ موقف ہے کہ عشرہ مبشرہ قطعی جنت کے حقدار ہیں۔

(۲۱۰)

کیا علم اور عالم ایک ہی حقیقت سے تعبیر ہے

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا علوم و معارف اور ہماری ذات جو عالم ہے ایک ہی شے ہیں ؟

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ علوم و معارف اور ہماری ذات دو مختلف چیزیں ہیں۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ علوم و معارف کا ہماری ذات سے علٰحدہ کوئی وجود نہیں۔

(۳) بعض کی رائے یہ ہے کہ علوم و معارف نہ تو عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۱۱)

صراط کی حقیقت

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ صراط جنت اور دوزخ کے مابین ایک راستے کا نام ہے جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔ اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گا اس پر سے گذار کر صحیح و سلامت جنت تک پہنچا دے گا۔

(۲) بعض کا قول ہے کہ صراط ایک راستہ تو ضرور ہے مگر اتنا باریک اور تیز ہرگز نہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں تو اس پر چلنا ہی محال ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۱۲)

میزان کیا ہے؟

(۱) اہل حق کا کہنا ہے کہ میزان کے لیے ایک ترازو (وہ حصہ جس کو تولتے وقت پکڑا جاتا ہے) ہے اور دو پلڑے ہیں۔ ایک پلڑے میں نیکیوں کو تولا جائے گا اور دوسرے میں برائیوں کو سو جس کی نیکیاں زیادہ ہوں گی وہ جنت میں جائے گا۔ اور جس کی برائیاں زیادہ ہوں گی وہ جہنم میں ڈالا جائے گا۔ اور جس شخص کی نیکیاں اور برائیاں برابر سرابر ہوں گی۔ اس کو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے جنت میں بھیج دے گا۔

(۲) اہل بدعت کا کہنا ہے کہ میزان، اور لسان سے مراد ترازو، پلڑے اور ڈنڈی نہیں بلکہ مجازات ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے اعمال کے مطابق انھیں ٹھیک ٹھیک جزا دے گا۔

ان کی دلیل اس پر یہ ہے کہ اعمال اعراض کے قبیل سے ہیں۔ اور اعراض میں وزن نہیں ہوتا۔ نہ زیادہ اور نہ کم۔

(۳) کچھ لوگوں نے میزان کو تسلیم کیا ہے۔ لیکن اعراض کو تولا جا سکتا ہے؟ اس کو نہیں مانا۔ ان کا کہنا ہے کہ ترازو کے پلڑوں سے صرف یہ معلوم ہو سکے گا کہ کس کس کی نیکیاں یا برائیاں زیادہ ہیں۔

(۴) معتزلہ کے ہاں حقیقت صرف اس قدر ہے کہ نیکیوں کی کثرت برائیوں کا قلع قمع کر دے گی۔ اس لیے یہ بڑھ جائے گی۔ اور برائیوں کی کثرت نیکیوں کو برباد کر دے گی۔ اس بنا پر ان میں اضافہ ہو جائے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۱۳)

حوض

(۱) اہل السنۃ والاستقامہ کا عقیدہ یہ ہے کہ آنحضرتؐ کو ایک حوض بخشا جائے گا جس میں سے صاحب ایمان تو پئیں گے اور کافر نہیں پئیں گے۔

(۲) ایک گروہ نے حوض کے وجود ہی سے انکار کیا ہے۔

(۲۱۴)

کیا نکیرین قبر میں آتے ہیں ؟

اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ کیا نکیرین قبر میں آتے ہیں۔

(۱) اہل ہوا کی اکثریت اس کو نہیں مانتی۔

(۲) لیکن اہل استقامت کے ہاں یہ ثابت شدہ حقیقت ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۱۵)

کیا شفاعت اہل کبائر کے لیے ہے؟

اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا حضورؐ کی شفاعت ان لوگوں کے لیے ہوگی کہ جنھوں نے کبائر کا ارتکاب کیا ہے؟

(۱) معتزلہ نے اس بات کو نہیں مانا بلکہ اس کو باطل قرار دیا ہے۔

(۲) ان میں کے بعض کی یہ رائے ہے کہ شفاعت کا تعلق ازدیاد منزلت سے ہوگا اور غرض یہ ہوگی کہ اہل ایمان کے درجے بڑھا دیے جائیں۔ نہ یہ کہ کبائر پر خط تنسیخ کھینچ دیا جائے۔ اس طرح گویا یہ عزت افزائی کے قبیل سے ہے۔

(۳) اہل السنۃ والاستقامہ کا یہ عقیدہ ہے کہ آنحضرتؐ اپنی امت میں ان لوگوں کی سفارش کریں گے جن سے بتقاضائے بشری کبائر کا ارتکاب ہو گیا ہے۔

(۲۱۶)

کیا فاسق و فاجر ہمیشہ جہنم میں رہیں گے؟

(۱) معتزلہ اور خوارج کی یہ رائے ہے کہ فاسق جو ایک مرتبہ جہنم میں داخل ہوں گے پھر نکل نہیں پائیں گے۔

(۲) اہل السنۃ والاستقامہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل قبلہ کو جو توحید پر ایمان رکھتے ہوں بالآخر نجات سے بہرہ مند کرے گا۔ اور ہمیشہ جہنم میں نہیں رہنے دے گا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۱۷)

کیا جنت کی نعمت اور دوزخ کا عذاب ہمیشہ رہنے والے ہیں؟

اس میں اختلاف رائے ہے کہ آیا بہشت کی نعمتوں اور دوزخ کے آلام کو دوام حاصل ہے یا نہیں؟

(۱) جہم کے سوا تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ جنت و دوزخ کے کوائف ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ اور ان میں کسی مرحلہ پر بھی انقطاع ممکن نہیں۔ مسلمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے اور کفار ہمیشہ دوزخ میں۔

(۲) جہم بن صفوان کا یہ عقیدہ ہے کہ جنت اور دوزخ دونوں فنا پذیر ہیں۔ یہی نہیں ان میں رہنے والے بھی ختم ہو جائیں گے۔ اور صرف ایک اللہ عزوجل کی ذات گرامی رہ جائے گی اور اس کے ساتھ کوئی شے باقی رہنے والی نہیں۔

(۳) ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ جنت و دوزخ میں لوگ تو باقی رہیں گے۔ مگر ہر نوع کی ہر حرکت سے ان کو محروم کر دیا جائے گا۔ اور اس طرح یہ ابدی سکون میں زندگی بسر کریں گے۔

(۴) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ اہل جنت بھی لطف اندوز ہوں گے اور اہل جہنم بھی لطف اندوز ہوں گے۔ بعینہٖ جس طرح کہ سرکے کے جراثیم سرکے سے بہرہ مند ہوتے ہیں اور شہد کے جراثیم شہد سے بہرہ مند ہوتے ہیں۔ اس رائے کو ماننے والے بطیخیہ کہلاتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۱۸)

کیا جنت و دوزخ مخلوق ہیں

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ جنت و دوزخ کا تعلق تخلیق سے ہے یا نہیں۔

(۱) اہل السنۃ والاستقامہ کی یہ رائے ہے کہ جنت و دوزخ مخلوق ہیں۔

(۲) اہل بدعت میں سے بہت سے لوگ جنت و دوزخ کو غیر مخلوق مانتے ہیں۔

(۲۱۹)

کیا جنت و دوزخ کے لیے بھی فنا ہے

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ آیا جب اللہ تعالیٰ تمام اشیا کو فنا کر دے گا۔ اس وقت جنت و دوزخ بھی فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔ یا نہیں۔

(۱) ایک گروہ نے تو جنت و دوزخ کے فنا ہو جانے کو مانا ہے۔

(۲) اور ایک گروہ نے اس بات کو تسلیم نہیں کیا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲۰)

کیا ادجاء کو اللہ تعالیٰ گوارا کر سکتا ہے

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے۔
(۲) بعض نے اس کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(۲۲۱)

کیا صغائر پر بھی وعید ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا نفی منی لغزشوں پر بھی وعید کا اطلاق ہو سکتا ہے۔
(۱) ابوالہذیل وغیرہ کا کہنا ہے کہ ممکن ہے۔
(۲) ان کے علاوہ اور لوگوں کا یہ قول ہے کہ صغائر پر وعید کا اطلاق اس بنا پر نہیں ہو پاتا کہ اگر کوئی شخص کبائر کے ارتکاب سے کنارہ کش رہتا ہے تو یہ آپ سے آپ مغفرت و عفو کے دائرے میں آجاتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲۲)

کیا گناہِ کبیرہ معاف ہو سکتا ہے ؟

کبائر کے بارہ میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے بارہ میں بخشش کی خبر یا اطلاع نہ ہو تو آیا علی الاطلاق مرتکب کبیرہ کی مغفرت جائز ہے ؟

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ جائز نہیں۔

(۲۲۳)

صغائر کی بخشش کیونکر ممکن ہے

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ صغائر کو اللہ تعالیٰ بغیر اظہار توبہ کے محض از راہ کرم معاف کر دے گا۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص گناہِ کبیرہ کے ارتکاب سے دامن کشاں رہتا ہے تو اللہ تعالیٰ بر بنائے استحقاق اس کے گناہ صغیرہ پر خط عفو پھیر دے گا۔

(۳) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ بغیر توبہ کے صغائر لائق عفو نہیں۔

اس سے قبل بھی ہم صغائر کے بارہ میں لکھ چکے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲۴)

سہواً جو لغزش سرزد ہو جائے کیا وہ بھی معصیت گنی جائے گی

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ کبھی کبھی لغزش کی یہ نوعیت بھی معصیت شمار ہوتی ہے۔

(۲) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک لغزش کا محرک قصد و ارادہ نہ ہو، اس کو معصیت نہیں کہیں گے۔

(۲۲۵)

کیا توبہ کرنا واجب ہے؟

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ گناہوں سے توبہ کرنا فرض ہے۔

(۲) بعض اس کی فرضیت کے قائل نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۲۶)

متاولین کا حکم

کیا تاویل سے کام لینے والوں کو کافر یا فاسق ٹھہرایا جا سکتا ہے؟ اس سے متعلق کئی رائیں ہیں۔

(۱) زرقان کا کہنا ہے کہ مرجئہ تمام کے تمام اہل تاویل کی تفسیق کے قائل نہیں اس لیے کہ ان کے نقطۂ نظر سے یہ لوگ بہرحال تاویل سے کام لینے والے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ تاویل میں غلطی کا بھی امکان ہے۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں۔ مرجئہ کی اکثریت کا یہ عقیدہ ہے کہ معصیت کا ارتکاب فسق ہے۔ اور اسی بنا پر یہ لوگ خوارج کو فاسق قرار دیتے ہیں کیونکہ انھوں نے مسلمانوں کا خون بہایا۔ ان کی عورتوں کو لونڈیاں بنایا۔ اور ان کے مال و دولت کو لوٹا۔ یہ سب کام فاسقانہ ہیں۔ اگرچہ تاویل کی آڑ لے کر کیے جائیں۔ اس حقیقت کے پیش نظر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ مرجئہ متاولین کو ارتکاب فسق کے باوجود فاسق نہیں سمجھتے۔

(۲) اکثر مرجئہ کا یہ گمان ہے کہ متاولین کافر نہیں۔ سوا ان لوگوں کے کہ جن کے کفر پر امت کا اجماع ہو۔

(۳) جہم کا وہم یہ ہے کہ کفر صرف جہل سے ابھرتا ہے اس لیے صرف اسی شخص کو کافر کہیں گے جو اللہ سبحانہ کے بارہ میں جہل کا مرتکب ہو۔ اس کے نزدیک اگر کوئی شخص تثلیث کا قائل ہے تو صرف اس بنا پر اس کو کافر نہیں ٹھہرائیں گے۔ بلکہ اس وجہ سے کافر ٹھہرائیں گے کہ اس کے قائل وہی لوگ ہیں جو کافر ہیں۔ نیز یہ کہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو اس عقیدہ کا حامل ہو وہ کافر ہے۔

(۴) ایک قول یہ بھی ہے کہ مرجئہ کی اکثریت ہر مرتکب معصیت کو فاسق سمجھتی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

چاہے وہ تاویل کی آڑ لے چاہے نہ لے۔

(۵) ابو ثمر کا عقیدہ ہے کہ اللہ کی معرفت اور ان تمام حقائق کا اقرار جو اللہ کی طرف سے نازل ہوئے۔ اور توحید و عدل کا ادراک (یعنی عقیدہ قدر پر ایمان رکھنا) اور ان تمام احکام و مسائل سے شناسائی جو منصوص ہیں یا عقل و سے مستنبط ہیں۔ اور ان سے اللہ سبحانہ کا عادل ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اور تشبیہ کی نفی۔ یہ سب چیزیں دائرۂ ایمان میں داخل ہیں اور ان میں ادنیٰ اظہار شک بھی موجب کفر ہے۔

(۶) ابو الہذیل کا کہنا ہے۔ جو شخص بھی اللہ کے بارہ میں تشبیہ کا قائل ہے یا اس کو غیر عادل ٹھہراتا ہے یا اخبار میں اس کی تکذیب کرتا ہے وہ کافر ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲۷)

کیا اہل اہوا کے اختلاف کو اختلاف رائے کہہ سکتے ہیں؟

اس بارہ میں دو رائیں ہیں کہ آیا اہل اہواء اگر احکام کی مخالفت کریں جب بھی ان کے اس اختلاف کو اختلافِ رائے ہی کہیں گے؟

(۱) کچھ لوگ انھیں بھی تاویل کا حق دیتے ہیں۔ اور اس اختلاف کو اختلافِ رائے تصور کرتے ہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس کو اختلاف رائے نہیں سمجھتے۔

(۲۲۸)

اگر اختلاف کے بعد امت کسی مسئلہ پر اجماع کرلے

(۱) ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں کہ ہم پہلے کسی مسئلہ کو اس بنا پر مان لیں کہ اس کا تعلق بہر حال اسلام کے کسی بنیادی حکم سے ہے۔ اور پھر اس وجہ سے اس کے اختلاف رائے کو تسلیم کرلیں کہ امت نے اس کی بالاتفاق تصدیق کر دی ہے۔

(۲) دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ ہم تو صرف اجماعی مسئلہ ہی کو مانیں گے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲۹)

کیا مختلف فیہ مسئلہ میں اجماع ہو سکتا ہے ؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اختلافی مسئلہ میں اجماع جائز ہے۔

(۱) اکثریت کا کہنا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں۔

(۲) عباد کا قول ہے کہ مختلف فیہ مسئلہ میں اجماع اسی طرح جائز نہیں جس طرح کہ اجماعی مسئلہ میں اختلاف جائز نہیں۔

(۲۳۰)

کیا اخبار میں نسخ جائز ہے ؟

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ ناسخ و منسوخ کا قاعدہ اخبار میں بھی چلتا ہے یا نہیں۔

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ناسخ و منسوخ کا تعلق صرف امر و نہی سے ہے۔

(۲) روافض نے اس مسئلہ میں غلو سے کام لیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے اللہ سبحانہ کسی شے کے بارہ میں کچھ فرمائیں اور پھر بنائے بدا اس کو منسوخ کر دیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۱)

کیا سنت قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے ؟

اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں۔

(ایک گروہ اس بات کا قائل ہے کہ قرآن کے کسی حکم کو قرآن ہی منسوخ کر سکتا ہے سنت نہیں۔

(۲) دوسرا گروہ کہتا ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہے، قرآن سنت کا ناسخ نہیں۔

(۳) تیسرے گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن و سنت دونوں ایک دوسرے کے ناسخ ہو سکتے ہیں۔

(۲۳۲)

کیا صیغۂ امر کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا

اس مسئلہ میں اختلاف رائے رونما ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ اگر "افعلوا" کی صورت میں کوئی حکم دیں تو اس کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا یا نہیں۔

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اس وقت تک ظاہر پر محمول نہیں کیا جائے گا جب تک کہ کوئی قرینہ اس کی فرضیت پر دلالت نہ کرے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۳)

مجتہد کون ہو سکتا ہے؟

(۱) اہل اجتہاد کا کہنا ہے کہ اس وقت تک اجتہاد جائز نہیں ہے جب تک کہ اجتہاد سے کام لینے والا شخص کتاب اللہ کے احکام سے آگاہ نہ ہو۔ علم سنن کا شناور نہ ہو۔ اور یہ نہ جانتا ہو کہ کن باتوں پر امت کا اجماع ہے۔ تاکہ اشباہ و نظائر کا اندازہ کر سکے اور فروع کو اصول کی طرف لوٹا سکے۔

مستفتی (جس سے فتویٰ پوچھا جائے) کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اسے تقلید سے کام لینا چاہیے اور فتویٰ میں کسی نہ کسی مفتی کی پیروی اختیار کرنا چاہیے۔

(۲) بعض اہل قیاس کا کہنا ہے کہ مستفتی تقلید سے بھی کام لے سکتا ہے اور اس کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ دلیل اور علت پر غور کرے تاکہ استدلال سے کام لے سکے اور صحیح اور واضح مسلک اختیار کر سکے۔

(۲۳۴)

وہ جو اجتہاد سے معلوم ہو کیا دین کے مفہوم میں داخل ہے؟

(۱) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ دین میں داخل ہے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس کو دین نہیں کہہ سکتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۵)

حد بلوغ

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ بلوغ اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کمال عقلی پیدا نہ ہو۔ عقل کی تعریف ان کے نزدیک یہ ہے کہ وہ ایسے فطری ملکہ سے تعبیر ہے کہ جس کے ذریعہ انسان اپنے کو گدھے، آسمان اور زمین وغیرہ سے ممیز سمجھتا ہے۔ یا اس قوت کو کہتے ہیں کہ جس کے ذریعہ حصول علم ممکن ہو۔

ان کا یہ بھی گمان ہے کہ عقل دراصل ایک حس کا نام ہے جو شے معقول کے میں ہے۔

یہ ابی الہذیل کا قول ہے۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بلوغ تکامل عقل سے تعبیر ہے۔ اور عقل کے معنی علم کے ہیں۔ عقل اس کو اس لیے کہتے ہیں کہ اس کے ذریعے انسان بہت سی مضر چیزوں کو روک دیتا ہے۔ اور مجنون اس لیے عقل سے محروم ہوتا ہے کہ اس میں دفاع کی یہ صلاحیت نہیں ہوتی۔ یعنی عقل عقال بصیر سے مشتق ہے۔ عقال اس رسی کو کہتے ہیں جس سے اونٹ کو باندھ دیا جاتا ہے۔

اس قول کے حاملین کے نزدیک علوم کی کئی قسمیں ہیں۔ اور ان میں ایک وہ فطری علم ہے جس کا مرتبہ تکامل علم سے پہلے کا ہے۔ مثلاً جب ایک انسان آس پاس کی چیزوں کو پہچاننے لگتا ہے۔ یا مثلاً جب وہ ہاتھی کو دیکھتا ہے تو اس کے تن و توش سے اندازہ لگا لیتا ہے کہ یہ سوئی کے ناکہ میں سے نہیں گذر سکتا۔ یہ فطری علوم جب کمال حاصل کر لیتے ہیں تو انسان بالغ کہلاتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص تجربہ و مشاہدہ کی فطری منزل سے گذرے بغیر، اللہ تعالیٰ کے خاص کرم سے عقل سے بہرہ مند ہو جائے۔ اس صورت میں یہ بالغ ہوگا۔ اور شرعاً مکلف اور مامور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ٹھہرے گا۔

یہ لوگ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ صرف حصول علم کی صلاحیت کا ہونا بلوغ عقل کی نشانی ہے۔ تاوقتیکہ علم اپنے طبعی کمال کو نہ پہنچے۔ ان کی رائے میں طبعی اور مشاہدہ و تجربہ پر مبنی علم جس نسبت سے قوی ہوگا اسی نسبت سے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں معرفت کا حصول آسان اور قوی ہوگا۔

ان کے نقطۂ نظر سے انسان اس وقت تک مکلف نہیں قرار پاتا، اور اس وقت تک بالغ اور کامل العقل نہیں کہلاتا جب تک کہ اس میں حسن نظر پیدا نہ ہو۔ اور یہ احساس کروٹ نہ لے کہ اگر اس نے صانع حقیقی کو نہ پہچانا تو وہ اس کو سزا سے دوچار کرے گا۔ یا اس طرح کا احساس پیدا نہ ہو کہ فلاں فلاں اقدام ایسا ہے کہ فرشتے یا رسول اس کو ناپسند کریں گے۔ اس طرح کہ احساس ذمہ داری کے پیدا ہونے سے تکلیف شرعی کا جواز ابھرتا ہے۔ انسان کے لیے ضروری ہے کہ ان امور میں فکر و نظر سے کام لیتا رہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا یہی عقیدہ ہے۔

(۳) کچھ لوگ اس نقطۂ نگاہ کے حامل ہیں کہ انسان اس وقت تک کامل نہیں ہوتا اور اس وقت تک تکلیف میں داخل نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں غور و فکر اور تنبیہ و اعتبار کی صلاحیتیں بیدار نہ ہوں۔ ان کے نزدیک انسانی فطرت میں جن علوم کو ودیعت کیا گیا ہے اور حصول معرفت کی جو صلاحیتیں اس میں پنہاں ہیں۔ ان کا تقاضا یہ ہے کہ غور و فکر اور تنبیہ و اعتبار کے جذبوں کی پرورش ہو۔ اگرچہ فطری طور پر انسان ان سے بہرہ مند نہ ہو۔

یہ بغدادی متکلمین کی رائے ہے۔

(۴) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ انسان اس وقت تک بالغ نہیں ہوتا جب تک علوم دین حاصل کرنے کے لیے مجبور نہیں ہو جاتا۔ سو جس شخص نے اللہ کو جاننے، اس کے رسولوں کو پہچاننے اور اس کی کتابوں سے آشنائی پیدا کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ وہ شرع کا مکلف ہوا اور اوامر دین کا ماننا اس پر ضروری قرار پایا۔ لیکن جس شخص نے اس احتیاج کو محسوس نہیں کیا وہ شرعاً مکلف بھی نہیں۔ اس بنا پر اس کا شمار اطفال میں ہوگا۔

یہ ثمامہ بن اشرس النمیری کا موقف ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵) متکلمین کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ بلوغ کمال عقلی سے تعبیر ہے۔
(۶) اکثر فقہا کا کہنا ہے کہ انسان کے بلوغ کے لیے دو شرطیں ہیں۔
(الف) یا تو سلامتی عقل کے ساتھ ساتھ احتلام بھی ہونے لگے۔
(ب) یا اس کی عمر پندرہ سال کی ہو جائے۔ بعض کے نزدیک بلوغ کی حد سترہ سال ہے۔
(۷) جمہور کے برعکس چند گنے چنے لوگوں کا کہنا ہے کہ انسان اس وقت تک بالغ نہیں ہوتا جب تک محتلم نہ ہو۔ چاہے سلیم العقل ہو۔ اور تیس سال سے زیادہ عمر کا ہو جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۶)

اسماء وصفات

یہاں سے اسماء وصفات کے بارہ میں لوگوں کے اختلاف کا آغاز ہوتا ہے۔
اس اللہ کی مدح وستائش ہے کہ جس نے ہمیں خطا کاروں کی لغزش فکر، اندھوں کی کور ذوقی اور گم گشتگان وادیٔ حیرت کی گمراہی سے آگاہ کیا۔ یہ وہ لوگ ہیں جو نفی صفات کے قائل ہوئے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات پائی نہیں جاتیں۔ نہ اس کے لیے علم ثابت ہے نہ قدرت، نہ حیات، نہ سمع، نہ بصر نہ عزت۔ نہ جلال اور نہ عظمت وکبریا۔ اسی طرح ان تمام صفات کے بارہ میں ان کا عقیدہ یہی ہے کہ جو اللہ تبارک وتعالیٰ کے لیے ثابت و متحقق ہے۔ یہ عقیدہ انھوں نے اپنے برادران ہم خیال فلاسفہ سے لیا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ اس عالم کا ایک صانع ازلی تو ہے لیکن نہ تو وہ عالم ہے نہ قادر ہے نہ حی ہے نہ سمیع و بصیر ہے۔ اور نہ صفت قدیم ہی سے اتصاف پذیر ہے۔ اپنے عقیدہ کو وہ صرف ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں کہ وہ ایک ذات ہے ازلی وسرمدی۔ اور اس پر کسی اور صفت کا اضافہ نہیں کرتے۔ معتزلہ جن کا ہم نے صفات سے متعلق یہ مسلک بیان کیا فلاسفہ کی تقلید تو کرتے ہیں، مگر فلاسفہ نفی صفات کے ذریعے جن نتائج کا اظہار کرتے ہیں یہ ان کا اظہار نہیں کر پاتے۔ بلکہ صرف یہ کہہ کر رہ جاتے ہیں کہ نفی صفات سے ہماری مراد کیا ہے۔ اور اگر تلوار کا خوف دامنگیر نہ ہوتا تو یہ ان نتائج کا بھی بے دھڑک اظہار کرتے۔ اور ان میں کے ابن الایادی نامی ایک شخص نے تو برملا کہہ ہی دیا کہ اللہ تعالیٰ عالم، سمیع اور بصیر مجازی معنوں میں ہے حقیقی معنوں میں نہیں۔ انہی میں کا ایک شخص عباد بن سلیمان ہے۔ اس کا البتہ یہ کہنا ہے کہ باری تعالیٰ حقیقتِ قیاس کی رو سے عالم، قادر، سمیع، بصیر، حکیم اور جلیل ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۷)

کیا صفات عین ذات ہیں

اس میں اختلاف کی نوعیت ایسی ہے کہ جس سے ان میں بے حد تشتت و افتراق پیدا ہوا ہے۔ اور ان کے اقوال و آراء میں شدید اضطراب و تناقض پایا جاتا ہے۔

(۱) چنانچہ ان کے شیخ ابوالہذیل العلاف کا کہنا ہے باری تعالیٰ کا علم اس کی عین ذات سے تعبیر ہے۔ اور اسی طرح اس کی قدرت، اس کا سمع و بصر اور حکمت عین ذات ہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ علم ہے جہل نہیں اور یہ کہ اس کا ہدف کوئی نہ کوئی معلوم ہے۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ باری ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے لیے قدرت ثابت ہے عجز نہیں۔ اور یہ کہ اس کی قدرت کا کوئی نہ کوئی ہدف یا مقدور ہے۔ اسی نہج اور ترتیب سے تمام صفات کو سمجھنا چاہیے۔

اس سے جب پوچھا جاتا ہے کہ آیا اللہ کا علم اللہ ہے اور اس کی قدرت عین علم ہے۔ تو اس کے ماننے سے وہ انکار کرتا اگر اس سے کہا جاتا کہ کیا وہ غیر قدرت ہے تو اس کو بھی نہ مانتا۔ یہ گویا اس بات کی نظیر ہے کہ اس نے مخالفین کے اس قول کو ماننے سے انکار کر دیا کہ اللہ کے علم کے بارہ میں نہ تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ عین ذات ہے اور نہ یہ کہنا ممکن ہے کہ وہ غیر ذات ہے۔

اس سے جب مزید پوچھا کہ تم کہتے ہو کہ اللہ کا علم اللہ ہے تو کیا اس کا مطلب یہ سمجھنا چاہیے کہ اللہ علم ہے؟ تو اس حقیقت کو بھی وہ تسلیم نہ کرتا۔ اور یہ نہ کہہ پاتا کہ اللہ علم ہے حالانکہ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ اللہ کا علم اللہ ہے۔

ثنویہ سے یہ کہا کرتا تھا کہ تم جب یہ کہتے ہو کہ نور و ظلمت میں تبائن ہے اور تبائن عین امتزاج ہے تو یہ کیوں نہیں کہتے کہ تبائن ہی امتزاج ہے۔ اسی طرح جو لوگ یہ کہتے کہ طول شے عین شے اور عرض شے عین شے ہے۔ ان سے یہ ازراہ اعتراض کہتا کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کیا طول شے عرض شے کے مترادف ہے؟ اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا کہ اس دعویٰ میں جو تناقض پنہاں ہے اس کی نشاندہی کی جائے۔ لیکن اعتراض کا یہ اسلوب خود اس کے خلاف بھی جاتا ہے۔ اگر اللہ کا علم اللہ ہے اور اس کی قدرت بھی اللہ ہی سے تعبیر ہے تو پھر علم کو عین قدرت ہونا چاہیے۔ اس صورت میں خود اس کے کلام میں وہی تناقض پایا جاتا ہے کہ جس کی نشاندہی اس نے تنویہ کے عقیدہ میں کی ہے۔ ابوالہذیل نے اس عقیدہ کو ارسطو سے لیا ہے۔ ارسطو نے اپنی ایک کتاب میں لکھا ہے کہ باری تعالیٰ تمام تر علم، تمام تر قدرت، تمام تر حیات، تمام تر سمع اور تمام تر بصر ہے۔ اسے یہ انداز تعبیر بھایا اور اس نے اسی حقیقت کو اس انداز میں پیش کیا کہ اس کا علم اور قدرت اس کا عین ہی ہے۔

ابوالہذیل یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اللہ کے مقدورات اور معلومات کے لیے جو وجود کے قالب میں ڈھلے ہیں یا نہیں ڈھلے ہیں بہرحال ایک کل یا مجموعی مقدار ہے، اور ایک حد یا انتہا ہے۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اہل جنت حرکت سے محروم ہو جائیں گے۔ اور کامل سکون میں رہیں گے۔ حتیٰ کہ نہ کھائیں پئیں گے اور نہ ازدواجی تعلقات ہی رکھیں گے۔

ابوالہذیل سے جب یہ پوچھا جاتا کہ کیا علم اللہ کے لیے ثابت ہے، تو وہ کہتا ہاں ایسا علم جو اس کی عین ذات سے تعبیر ہے۔ اور یہ کہ اللہ ان معنوں میں عالم ہے کہ علم خود اس کی ذات ہی ہے۔ تمام صفات کے بارہ میں اس کا یہی انداز فکر تھا۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اس نے اللہ کے لیے علم اس طرح ثابت کیا کہ جس سے بطور صفت کے علم کی نفی ہوتی ہے اور آخر آخر میں صرف ذات باری تعالیٰ رہ جاتی ہے۔

اس کا کہنا تھا کہ اللہ کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے اور حی کے بھی معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ غرض یہ کہ تعبیر کا یہ نہج اس لیے اس کو اپنانا پڑا کہ وہ صفات کو صفات کی حیثیت سے نہیں مانتا تھا۔ بلکہ سوا باری تعالیٰ کے اور وہ کسی صفت کے اثبات کا سرے سے قائل ہی نہیں تھا۔ اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ اگر صفات کا وجود نہیں ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تو تم قادر، عالم اور حی میں تفریق کیوں روا رکھتے ہو۔ اس کا جواب وہ یہ دیتا کیونکہ ان کے ہدف مختلف ہیں۔ یعنی معلوم مقدور سے جدا ہے اور مقدور معلوم سے۔

جعفر بن حرب نے بتایا ہے کہ ابوالہذیل اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے۔ کیونکہ اس میں یہ اندیشہ پنہاں ہے کہ کہیں مسموعات و مبصرات بھی ازلی نہ ٹھہریں۔

(۲) نظام علم، قدرت، حیات، سمع اور بصر ایسی تمام صفات کی نفی کا قائل تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں عالم، قادر، حی، قدیم اور سمیع و بصیر ہے کہ اس کی ذات ہی ان تمام صفات کی مظہر ہے۔ اور یہ کہ اس کی ذات جہل، عجز، موت، بہرہ پن اور نابینا پن سے منزہ ہے۔

دیگر صفات کے بارہ میں بھی اس کی یہی روش ہے۔

اس سے جب یہ پوچھا جاتا کہ تم اگر صرف ذات ہی کے اثبات کے قائل ہو تو پھر اس کو عالم، قادر، اور حی کے مختلف الفاظ سے تعبیر کرنے کے کیا معنی ہیں؟ کیوں نہ عالم و قادر و حی کو ہم معنی الفاظ سمجھا جائے۔ اس پر وہ کہتا کہ اس سلسلہ کی مجبوری یہ ہے کہ ہمیں جن معائب کی نفی کرنا ہے اور جن معائب سے اس کی ذات کو منزہ ٹھہرانا ہے وہ متضاد اور مختلف اشیاء ہیں۔ جیسے جہل، عجز اور موت وغیرہ۔ اس بنا پر یہ ضروری نہیں رہتا کہ عالم کے معنی قادر کے ہوں، اور قادر کے معنی حی کے قرار پائیں۔

اس کا کہنا تھا کہ میں جب باری تعالیٰ کو عالم، قادر یا سمیع و بصیر کہتا ہوں تو اس سے میرا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ تسمیہ کا اثبات ہو اور تضاد کی نفی ہو۔ اور بس۔

اس سے جب یہ کہا جاتا کہ تم یہ تو کہتے ہو کہ اللہ کے لیے علم ثابت ہے؟ اس سے کیا مراد ہے؟ اس پر اس کا جواب یہ ہوتا کہ میں اصولاً صرف ذات عالم کے اثبات کا خواہاں ہوں اور یہ انداز بیان مجازاً استعمال کرتا ہوں۔ اسی طرح جب میں اسے قادر کہتا ہوں تو میرے مدنظر یہ حقیقت ہوتی ہے کہ اس کی ذات قادر کا اثبات کروں۔ یہی وجہ ہے وہ اللہ کے بارہ میں یہ بیرایہ بیان استعمال نہیں کرتا تھا کہ اس کے حیات، سمع اور بصر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے۔ اس کی دلیل اس سلسلہ میں یہ تھی کہ اللہ نے علم اور قوت کا استعمال تو اپنے لیے علی السبیل الاطلاق کیا ہے:

انزلہ بعلمہ (۴: ۱۶۶) اس کو اتارا بھی تو اپنے علم کے ساتھ

اشد منہ قوۃ (۴۱: ۱۵) وہ ان سے قوت میں بہت زیادہ ہے۔

لیکن حیات، سمع اور بصر کا ذکر اس انداز سے نہیں کیا۔

نظام یہ بھی کہا کرتا تھا کہ انسان بھی اللہ سبحانہ کی طرح قادر یا حی ان معنوں میں ہے کہ اس کی ذات قادر و حی ہے۔ یہ نہیں کہ حیات و قدرت اس سے الگ کوئی صفت ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ انسان بسا اوقات ایسی آفات کا شکار ہو جاتا ہے کہ جن کی وجہ سے قدرت و حیات کھو بیٹھتا ہے۔

(۳) ضرار بن عمر کا کہنا ہے کہ میں جب اللہ تعالیٰ کو عالم کہتا ہوں تو اس سے مراد نفی جہل ہوتی ہے۔ اور قادر قرار دیتا ہوں تو مقصود یہ ہوتا ہے کہ اس کے بارہ میں عجز و واماندگی کی نفی کی جائے۔

یہ قول ان سب لوگوں کا ہے جو کسی نہ کسی سطح پر صفات کے اثبات کے قائل ہیں۔

(معمر کے مسلک کو محمد بن عیسیٰ السیرافی نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے کہ اللہ کے لیے جب لفظ علم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کو ایک معنی کے پیش نظر علم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور پھر اس معنی کا بھی ایک معنی ہوتا ہے، اور یہ معنی بھی ایک معنی کا حامل ہوتا ہے۔ اس طرح اس علم میں غیر محدود معانی سمٹ آتے ہیں۔ یہی اسلوب فکر اللہ تعالیٰ کی تمام صفات میں جاری ہے۔ یعنی وہ قادر، حی، سمیع اور بصیر ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر لفظ باصفت غیر محدود معانی کو اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے۔ اس اسلوب فکر کو معانی کا اسلوب کہہ سکتے ہیں۔

محمد بن عیسیٰ السیرافی کی یہ روایت مجھے ابو عمر الغزالی کے ذریعے ملی۔

(۵) ہشام بن عمرو الفوطی کہا کرتا تھا کہ اللہ ازل سے عالم، قادر و حی ہے۔ اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا عالم سے تمہاری مراد عالم بالاشیاء ہے تو اس کے ماننے سے انکار کرتا اور کہتا کہ وہ ازل سے عالم ہے اور واحد ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ اگر میں عالم بالاشیاء کہتا ہوں تو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے معنی یہ ہوئے کہ اشیاء بھی ازلی ہیں۔ حالانکہ ایسا نہیں۔ اور اگر یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ ان معنوں میں عالم بالاشیاء ہے کہ وہ عنقریب ظہور پذیر ہونے والی ہیں تو یہ بھی صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ جو چیز موجود نہیں اس کی طرف اشارہ کرنا بھی مناسب نہیں۔

اس کا یہ بھی قول تھا کہ جو شے وجود کے بعد فنا ہوئی وہ تو شے کے مفہوم میں داخل ہے لیکن جو ابھی وجود کے قالب میں ڈھلی ہی نہیں اس پر شے کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

معمر عذاب بالنار کا قائل نہیں تھا، سزا اور جزا کے سلسلہ میں یہ صرف یہ کہنے پر اکتفا کرتا،

حسبنا اللہ ونعم الوکیل ہماری سفارش کے لیے اللہ کافی ہے اور وہ بہترین وکیل ہے۔

علم کے بارہ میں یہ تصور ہشام نے "ازلیہ" سے لیا ہے جو قدم اشیاء کے قائل تھے۔ ان کا یہ قول تھا کہ جب اللہ تعالیٰ ازل سے عالم اشیا ہے تو اشیاء بھی قدیم ہوئیں۔ فوطی کا موقف یہ ہے کہ چونکہ اشیا قدیم نہیں ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ کو صرف عالم ہی کہنا چاہیے۔ قدرت، حیات سمع اور بصر ایسی صفات کے اثبات کا یہ قائل نہیں تھا۔ یہ اللہ کو قادر کہتا تھا، حی اور سمیع و بصیر بھی مانتا تھا۔ مگر صفات کے رنگ میں نہیں۔

(۶) روافض کی اکثریت نے اس بات کے ماننے سے انکار کیا ہے کہ اللہ ازل سے عالم ہے۔

اور ان کی یہ رائے فوطی کی رائے سے زیادہ قرین قیاس ہے۔ کیونکہ یہ لوگ علم کو حادث مانتے ہیں۔

(۷) روافض میں سے چند لوگوں کو چھوڑ کر باقی سب کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی وقوع پذیر ہونے والی شے کو اس وقت تک نہیں جان پاتا جب تک کہ وہ وقوع پذیر ہو نہ جائے۔

(۸) ان میں کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شے کو نہیں جان پاتا جب تک کہ اس کا اثر ظاہر نہ ہو۔ اور اثر ظاہر ہونے کے معنی یہ ہیں کہ جب تک اللہ کا ارادہ اس سے متعرض نہ ہو۔ چنانچہ جب اس کا ارادہ اس سے متعرض نہ ہو تو علم بھی اس سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

متعرض نہیں ہو پاتا۔ ارادہ کے معنی ان کے نزدیک ایک طرح کی حرکت وجنبش کے ہیں۔ غرض یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ میں اس طرح کی حرکت وجنبش پیدا ہوتی ہے تو اس وقت اس کا علم شے معلوم کو اپنا ہدف ٹھہراتا ہے ورنہ نہیں۔ بنابریں ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ زمانہ مستقبل میں وقوع پذیر ہونے والی شے کو اللہ تعالیٰ نہیں جانتا۔

(۹) ان ہی میں کے ایک فریق کا یہ مذہب ہے اللہ تعالیٰ کسی شے کو ارادہ سے پہلے نہیں جان پاتا۔ لیکن جب وہ کسی شے کے لیے ارادہ کو پیدا کرتا ہے تو اس وقت علم آپ سے آپ اس شے سے متعرض ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ چاہتا ہے کہ فلاں چیز پیدا ہو تو اس چیز سے اس کا علم وابستہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر یہ چاہتا ہے کہ فلاں چیز پیدا نہ ہو تو اس کے علم کی نوعیت بھی اس طرح کی ہو جاتی ہے کہ فلاں چیز پیدا نہیں ہوگی۔ لیکن اگر ارادہ کسی شے کے ہونے یا نہ ہونے سے سرے سے متعرض ہی نہ ہو تو اس کو علم بھی نہیں ہو پائے گا۔

(۱۰) ان ہی میں کے بعض کا کہنا ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ جانتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تخلیق و آفرینش سے کام لیتا ہے۔

ان لوگوں سے اگر پوچھا جائے کہ کیا اللہ ہمیشہ سے اپنی ذات کا ادراک رکھتا ہے۔ تو اس سوال کے جواب میں اختلاف ہوگا۔ بعض تو یہ کہیں گے کہ اس کو اپنی ذات کا ادراک بھی اسی وقت ہوا جب اس نے متعلقات علم کو پیدا کیا۔ کیونکہ اس کی ذات پر ایسا دور بھی گزرا ہے کہ جب اس کا وجود تو تھا مگر اس کے فعل و تخلیق کا وجود نہ تھا۔ اور بعض یہ کہیں گے کہ نہیں۔ وہ ہمیشہ سے اپنی ذات کا ادراک رکھتا ہے۔ اس پر اگر کوئی پوچھ بیٹھے تو کیا ہمیشہ سے اس نے فعل و تخلیق کا عمل بھی جاری رکھا ہے۔ اس کے جواب میں کہیں گے کہ یقیناً، لیکن اس کے معنی فعل و تخلیق کے قدیم ہونے کے نہیں۔

(۱۱) انہی میں کے ایک گروہ کا عقیدہ ہے کہ علم اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جس کا تعلق اس کی ذات ہی سے ہے۔ چنانچہ ذات کے اعتبار سے تو اللہ کو عالم کہہ سکتے ہیں لیکن وہ عالم صحیح معنوں میں ہوتا اسی وقت ہے جب کوئی شے معلوم وجود کا پیرہن اختیار کرے۔ سو جب معلوم سطح وجود پر فائز ہو جائے تو کہا جائے گا ھو عالم بہ۔ یعنی وہ اس کو جاننے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

والا ہے۔ لیکن جب شے ابھی کتم عدم ہی میں ہو تو وہ گویا معدوم ہے اور معدوم علم کا ہدف نہیں بنتا۔ یہ سکاکیہ کی رائے ہے۔

(۱۲) کچھ لوگ یوں کہتے ہیں۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم ہے۔ لیکن یہ علم ایسا وصف ہے جو اس کی ذات ہی کے ساتھ خاص ہے۔ اس لیے اس کو اس وقت تک عالم نہیں کہیں گے جب تک کہ علم کا ہدف پیدا نہ ہو جائے۔ جس طرح انسان بصر اور سمع سے متصف تو ہے مگر اس کو بصیر اسی وقت کہیں گے جب وہ کسی شے کو دیکھ پائے گا۔ اور اس پر سمیع کا اطلاق اسی وقت ہو گا جب کوئی آواز اس کے کانوں سے ٹکرانا شروع کرے گی۔ یا جیسے مثلاً انسان کو ہم قوت کے مرتبہ میں عاقل تو کہتے ہیں لیکن لفظ عقل بطور فعل کے اسی وقت استعمال کیا جائے گا جب واقعی کوئی چیز یا مفہوم اس کی گرفت میں آجائے۔ غرض یہ ہے کہ علم فعل و ہدف کا متقاضی ہے۔

(۱۳) ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جو تحت الثریٰ تک کی چیزوں کے بارہ میں علم رکھتا ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس سے ایک شعاع صادر ہوتی ہے جو تحت الثریٰ تک کی چیزوں سے متعرض ہوتی ہے، اس شعاع کے ذریعہ اللہ تمام چیزوں کا علم و ادراک رکھتا ہے۔ اور اگر یہ شعاع چیزوں سے متعرض یا مقاوم نہ ہو تو اس کو کسی بھی چیز کا علم نہ ہو پائے۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ شعاع کے بعض حصوں میں اختلال بھی رونما ہو جاتا ہے۔ مگر بعض حصے قطعی اس گڈمڈ سے محفوظ رہتے ہیں۔

(۱۴) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ان کے معبود کے متعلق نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ سے قادر ہے، نہ یہ کہ وہ ہمیشہ سے رب عالم سمیع اور بصیر ہے۔ کیونکہ اس نے تخلیق و آفرینش کے عمل کو ازل سے جاری نہیں رکھا۔ اور جب تک اشیا وجود و تخلیق کی سطح پر ہویدا نہ ہوں ان پر اشیا کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور جب وہ اشیا ہی نہیں تو ان کے بارہ میں قدرت، علم، سمع یا بصر کا اطلاق کیونکر جائز ہو سکتا ہے۔

(۱۵) ایک صاحب نے مجھ سے کسی شخص کے اس قول کا ذکر کیا کہ باری تعالیٰ پہلے تو لاحیی تھا، اس کے بعد حیی ہوا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۶) عام روافض اپنے معبود کے بارہ میں بدا کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و فیصلہ میں بدوات کا ظہور ہوتا رہتا ہے۔ یعنی وہ کسی چیز کے اختیار کرنے کا حکم دیتا ہے، پھر اس پر ظاہر ہوتا ہے کہ فی الحال یہ نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اس کے معنی نسخ حکم کے نہیں۔ بلکہ یہ ہیں کہ پہلے پہل وہ نہیں جان پاتا کہ علم و ارادہ میں کیا تبدیلی رونما ہونے والی ہے۔

(۱۷) میں نے روافض کے ایک بزرگ سے خود یہ سنا ہے کہ ان چیزوں میں تو بدا نہیں پایا جاتا کہ جن کے ہونے یا نہ ہونے کے بارہ میں اللہ نے انسانوں کو مطلع کر دیا ہو۔ لیکن جن چیزوں کے بارہ میں اللہ نے اطلاع نہیں دی، درجہ علم میں ان کے متعلق بدا پایا جاتا ہے۔

(۱۸) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ احداث کو نیہ کو وقوع پذیر ہونے سے پہلے جانتا ہے لیکن اعمال عباد کو وقوع پذیر ہونے سے پہلے نہیں جان پاتا۔ کیونکہ اگر وہ اعمال کو پہلے سے جان لے تو کون اطاعت کرنے والا ہے اور کون معصیت کا مرتکب ہونے والا ہے تو اس کا یہ علم ان کے اعمال پر اثر انداز ہو گا۔

(۱۹) معتزلہ کے ایک طائفہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا سمیع ہونا اس کا وصف ذاتی ہے لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ ہمیشہ سے سن رہا ہے۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا یہی قول ہے۔ کہ ہم یہ تو کہیں گے کہ وہ ازل سے سمیع ہے لیکن یہ نہیں کہیں گے کہ وہ ازل سے سامع بھی ہے۔ یا یہ کہ وہ ازل سے سن رہا ہے۔ اس موقف کو اگر صحیح مان لیا جائے تو پھر ان لوگوں کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ جس طرح وہ ازل سے سامع نہیں۔ اسی طرح ازل سے لاسامع بھی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے بارہ میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ ازل سے مدرک و مبصر نہیں ہے تو ان کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے لامبصر اور لامدرک بھی نہیں ہے۔ بعینہٖ ان کا یہی موقف علم کے بارہ میں ہونا چاہیے۔ پھر جب یہ لوگ اللہ کے بارہ میں اثبات کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کرتے کہ وہ ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے، تو ان کو یہ بھی کہنا چاہیے کہ وہ غیر سمیع، غیر بصیر اور غیر قادر ہے۔

مزید برآں جبائی سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ تم یہ تو مانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ ازل سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سمیع ہے لیکن تم یہ نہیں مانتے کہ سمع حادث ہے اس کا کوئی تعلق ہے۔ لیکن تمہارے مخالفین اگر یہ کہتے ہیں کہ قدیم ہمیشہ سے عالم ہے لیکن وہ اس کو صاحب علم محدث نہیں مانتے تو تمہارے اور ان کے مسلک میں مابہ الامتیاز کیا بات رہ جاتی ہے۔

(۲۰) شیطان الطاق اور بہت سے روافض کا یہ کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ فی نفسہٖ عالم ہے غیر عالمہ نہیں۔ لیکن وہ اشیا کو اسی وقت جان پاتا ہے جب وہ ان کو اپنے ارادۂ تقدیر کا ہدف ٹھہرائے۔ اس سے پہلے ان اشیا کے بارہ میں وہ کچھ بھی نہیں جان پاتا۔ اور یہ نہ جاننا اس بنا پر نہیں ہے کہ وہ عالم نہیں ہے بلکہ اس بنا پر ہے کہ جب تک اشیا اس کے ارادہ و تقدیر کا ہدف نہ بنیں ان پر اشیا کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ان سے علم متعرض ہو۔

(۲۱) ابوالقاسم بلخی نے ہشام بن الحکم کے اس قول کی روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے عالم بنفسہٖ قرار دینا محال ہے۔ کیونکہ وہ تو اشیا کو اس وقت جان پاتا ہے جب یہ اشیا وجود کا پیراہن اختیار کرلیں۔ اور ان اشیا کے بارہ میں اس کے علم کا باعث خود اس کی صفت علم ہے۔ جس کو نہ تو اس کی عین ذات کہہ سکتا ہے اور نہ غیر ذات یا بعض ذات۔ اس کے نزدیک علم کو محدث و قدیم کے دو خانوں میں تقسیم کرنا بھی غلط ہے۔ کیونکہ یہ ایک صفت ہے اور بس۔ اور صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔ اس کا کہنا تھا کہ اللہ کو ازل سے عالم مانا جائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ معلوم کو بھی ازلی مانا جائے۔ کیونکہ کوئی شخص اسی وقت عالم ہوگا جب متعین معلوم بھی پایا جائے۔ مزید برآں علم کو ازلی ماننے میں یہ قباحت بھی ہے کہ اس صورت میں بندوں کے اعمال میں اختیار کا پہلو ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس لیے سزا و جزا کے لیے بھی وجہ جواز باقی نہیں رہتی۔

قدرت و حیات کے متعلق ہشام کا یہ موقف نہیں کہ یہ ازلی نہیں۔ یا یہ کہ یہ حادث ہیں۔ ان کو وہ صرف اللہ تعالیٰ کی صفات قرار دیتا تھا۔ اور ان کو عینیت، غیریت اور بعضیت سے مبرا جانتا تھا۔ کچھ لوگوں نے قدرت و حیات کے بارہ میں بھی اس کی اس روش کا ذکر کیا ہے کہ جس کو اس نے علم کے بارہ میں اختیار کیا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۲) جہم کا یہ قول ہے کہ اللہ کا علم حادث ہے۔ اسی نے اس کو پیدا کیا اور اسی نے اس کے ذریعہ اشیا کو جانا بوجھا۔ اور یہ کہ یہ علم غیر ذات ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ ممکن ہے اللہ نے اشیا کو پیدا کرنے سے پہلے اسی علم کے ذریعہ جان لیا ہو۔ جس کو خود اس کی ذات نے پیدا کیا۔

کچھ لوگوں نے اس کے خلاف بھی کہا ہے۔ ان کی رائے میں اس کا عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اشیا کو حدوث و تخلیق کے بعد ہی جان پاتا ہے۔ کیونکہ حدوث و تخلیق سے پہلے اشیا مرتبۂ عدم میں ہوتی ہیں۔ اور معدوم کے ساتھ علم متعرض نہیں ہوتا۔ شے کی اس کے نزدیک تعریف یہ ہے کہ جو جسم و وجود کے قالب میں ڈھل جائے۔ اور جو وجود کے قالب میں نہ ڈھلے۔ وہ شے کے دائرے میں داخل نہیں۔ اس لیے، اس لائق بھی نہیں کہ علم یا جہل کا ہدف بنے۔ اس کے اس موقف سے اس کے مخالفین نے یہ سمجھا کہ شاید یہ علم کو حادث مانتا ہے۔ اس کے اس موقف کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قدرت و حیات کے بارہ میں بھی یہی اصول اختیار کرے۔ لیکن اس نے یہ نہیں کہا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۸)

علم کے بارہ میں اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) ان میں سے اکثر کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے اس چیز کو چاہتا ہے کہ اگر کفار نے توبہ نہ کی تو انھیں عذاب میں مبتلا کیا جائے گا۔ اور اگر انھوں نے توبہ کرلی تو عذاب سے بچ جائیں گے۔

(۲) ہشام الفوطی اور اس کے ہم نواؤں اور عباد اور اس کے ماننے والوں نے اللہ تعالیٰ کے بارہ میں علم کی اس نوعیت کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ کیونکہ اس میں شرط کا ذکر ہے اور اللہ کا علم مشروط نہیں ہوسکتا۔ اور پھر شرط کا تعلق تو شے معلوم سے ہے علم سے کہاں ہے؟

(۳) عباد بن سلیمان جو الفوطی کے ہم مسلک لوگوں میں سے ہے یہ کہا کرتا تھا کہ خدا ہمیشہ سے عالم، قادر اور حی ہے۔ اور یہ کہ ہمیشہ سے معلومات کا عالم اور مقدورات پر قادر ہے، اور اعراض، جواہر اور افعال کو جاننے والا ہے۔ لیکن جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا وہ مخلوقات اور اجسام و مرکبات کو ہمیشہ سے جانتا ہے؟ تو اس کو ماننے سے انکار کر دیتا۔

وہ یہ بھی کہا کرتا تھا کہ اشیا وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے بھی اشیا ہوتی ہیں۔ اسی طرح جواہر و اعراض سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی جواہر و اعراض ہوتے ہیں۔ مال مخلوقات کا مرتبہ بعد کا ہے۔ یہ پہلے کتم عدم میں ہوتی ہیں۔ اور پھر وجود میں آتی ہیں (؟) اسی طرح حقیقت مخلوقات بھی پہلے سے وجود نہیں رکھتی بلکہ وجود شے کے بعد ابھرتی ہے۔ اس کے نزدیک محدث کی حقیقت اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں کہ وہ مخلوق اور حدوث پذیر ہے۔

جب اس سے پوچھا جاتا کہ آیا اللہ تعالیٰ ذاتی طور سے اشیا کو جانتا ہے یا علم کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ذریعہ اشیا کا ادراک کر سکتا ہے۔ تو یہ اس انداز سوال کو غلط ٹھہراتا اور کہتا کہ اللہ کے بارہ میں صرف یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ عالم ہے۔ ذاتی اور غیر ذاتی کی قید بے معنی اور غلط ہے۔ اس کے نزدیک یہ بات بھی صحیح نہیں کہ اللہ کے لیے وجہ (چہرہ) کا اثبات ہے۔ یا اس کے بارہ میں ذات اور نفس کا اطلاق درست ہے۔ یا یہ کہ اس کے ہاتھ ہیں یا آنکھ ہے۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ غیر ہے مگر دوسرے اغیار کی طرح نہیں۔ اس کے نزدیک اللہ کو معنی سے تعبیر کرنا بھی غلط ہے۔

اور جب اس سے دریافت کیا جاتا کہ آیا اللہ کا عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز اور عظیم ہونا از روئے عقل ثابت ہے؟ تو اس بات کا یہ اقرار نہ کرتا۔

اللہ تعالیٰ کے بارہ میں وہ یہ تو کہتا کہ وہ قبل اشیا ہے۔ لیکن اللہ کو اول الاشیا نہ کہتا اور یہ نہ کہتا کہ اشیا اس کے بعد ہیں۔

اس کے نقطۂ نگاہ سے اللہ تعالیٰ کو "لطیف" بھی نہیں کہنا چاہیے۔ ایک صاحب نے بتایا کہ یہ اللہ کو "لطیف" تو نہیں کہتا تھا لیکن لطیف بالعباد کہہ لیتا تھا۔

اس سے جب سوال کیا جاتا کہ آیا تم یہ کہتے ہو کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات ہے تو وہ جواب میں کہتا کہ یہ انداز سوال غلط ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک اللہ کے بارہ میں یہ اسلوب استفہام بھی صحیح نہیں کہ وہ علم سے عالم ہے۔ اس پر جب معارضہ کیا جاتا اور کہا جاتا کہ تو کیا یہ کہنا چاہیے کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات نہیں ہے تو وہ کہتا کہ یہ بھی صحیح نہیں۔ اس کے نقطۂ نظر سے اللہ کو صرف عالم کہنا اور ماننا چاہیے۔ اس کا یہی انداز فکر تمام صفات کے بارہ میں ہے۔

اس کا یہ قول تھا کہ جب ہم اللہ کے بارہ میں قدیم کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو منطقی لحاظ سے یہ درست ہے۔ کیونکہ جو ذات ازل سے موجود ہو۔ وہ قدیم ہی تو ہوگی۔ لیکن عالم اور قادر کی صفات کی حیثیت یہ نہیں۔ کیونکہ ان کو بھی اگر منطق و قیاس کا نتیجہ قرار دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے سوا اور کوئی بھی عالم و قادر نہیں۔

یہ یہ تو کہتا کہ سمیع و بصیر خدا ہمیشہ سے ہے۔ لیکن یہ نہ کہتا خدا ہمیشہ سے سمیع و بصیر ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس سے جب پوچھا جاتا کہ اللہ تعالیٰ کو عالم قرار دینے کا کیا مطلب ہے تو کہتا کہ اللہ کی صفت علم کا اثبات ہے۔ جو معلوم کو گھیرے ہوئے ہے۔ قادر کے معنی اس کے نزدیک ایسی صفت علم کا اثبات ہے جو مقدور کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اسی طرح سمیع و بصیر کے معنی ایسی صفت علم کے ہیں کہ جس کی زد میں مسموع و مبصر ہے۔

اللہ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ اس کے لیے صفت علم ثابت ہے اور نہ اس کو ذو سمع قدیم یا صاحب سمع قدیم ہی کہتا۔ یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ اللہ سمع محدث سے تعلق رکھنے والا ہے۔ بصیر سے متعلق جب پوچھا جاتا تو وہ اس انداز کا جواب دیتا کہ یہ اللہ کا ایک اسم ہے۔ حیی کے معنی بھی اس کے نزدیک اس سے زیادہ نہیں کہ یہ اللہ کا ایک نام ہے۔ اور جب یہ اللہ کو قدیم قرار دیتا تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی کہ وہ ہمیشہ سے ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ حیی کے معنی قادر کے ہیں لیکن عالم کے معنی قادر کے نہیں۔ اس کے نزدیک سمیع کے معنی یہ نہیں کہ اس کے سمع کا ہدف مسموعات ہیں۔ جیسا کہ بغدادی متکلمین کہتے ہیں۔ بلکہ یہ کہ یہ بھی اللہ کا ایک اسم ہے۔

صفات باری کے متعلق اس کا عقیدہ یہ تھا کہ یہ محض اقوال ہیں۔ جیسے ہم یسمع (وہ سنتا ہے)، یعلم (وہ جانتا ہے) اور یقدر (وہ قدرت رکھتا ہے) وغیرہ کہتے ہیں۔ اسما کے بارہ میں بھی اس کا یہی عقیدہ تھا کہ یہ صرف اقوال ہیں۔ صفات سے متعلق اس کا نظریہ تھا کہ ہر وہ مفہوم جس کی نفی خطا پر مشتمل ہو اس کی صفت یا اسم ہے۔ مثلاً تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اللہ کے بارہ میں یہ کہنا غلط ہے کہ وہ عالم نہیں۔ لہٰذا علم اس کا اسم ہوا۔ اسی طرح تمام امت اس پر متفق ہے کہ عدم قدرت اس کے حق میں محال ہے لہٰذا اس کا قادر ہونا صحیح ہوا۔ یہی اسلوب فکر اس کی تمام صفات میں جاری و ساری ہے۔

..... اس بنا پر یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو صفات اس نوعیت کی ہیں کہ ان کی نفی یا تغلیط پر امت کا اجماع نہیں ہوا۔ ان کو اللہ کی صفات نہیں قرار دیا جا سکتا۔ عباد اللہ سجانہ کے بارہ میں یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ متکلم ہے۔ بلکہ یہ کہتا تھا کہ وہ مکلم ہے۔ یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے خلق و آفرینش پر قادر ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ ہمیشہ سے اس کی قدرت اجسام و مخلوقات سے متعرض رہی ہے۔ اسی طرح وہ یہ نہیں کہتا تھا کہ ازل سے اللہ جواد، محسن عادل، منعم، متفضل، خالق، متکلم، صادق، مختار، مرید، راضی، ساخط، موالی اور معادی ہے۔ کیونکہ یہ ایسی صفات ہیں جن کا تعلق ازل سے نہیں بلکہ فعل و حدوث سے ہے۔ لہٰذا ان کا اطلاق اسی وقت سے ہو پائے گا کہ جب سے ان کا ہدف معرض تخلیق میں آیا۔ اس کے نزدیک صفات ایک تو وہ ہیں کہ جن کے اطلاق کے لیے فعل یا عدم فعل کا ہونا شرط نہیں۔ جیسے مثلاً عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، قدیم اور الٰہ ہیں۔ دوسری نوعیت وہ ہے جس کا تعلق فعل و حدوث سے ہے جیسے خالق، رازق، متفضل، بارئ، محسن اور منعم وغیرہ۔ اور تیسری قسم وہ ہے جس کا تعلق اس کے فعل سے نہیں بلکہ دوسرے کے فعل سے ہے۔ مثلاً مدعو اور معلوم۔

اس سے جب کہا جاتا کہ کیا تمہارا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے غیر خالق، غیر رازق اور غیر منعم ہے۔ تو وہ اس کے ماننے سے انکار کرتا۔ یعنی نہ تو وہ یہ کہتا کہ وہ ازل سے خالق ہے، اور نہ یہ کہتا کہ ازل سے غیر خالق ہے۔ ہاں صفت رحمٰن کو وہ ضرور ازلی مانتا۔

عباد اس بات کا قائل نہیں تھا کہ موجودات سے غائب پر استدلال کیا جائے۔ اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ افعال سے باری تعالیٰ کے عالم، حی اور قادر ہونے پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اس کو اس چیز کے ماننے سے بھی انکار تھا کہ درخت کے چل کر آنے سے یا بھیڑیے کے گفتگو کرنے سے نبوت پر استدلال ہو سکتا ہے۔ یا اعراض کو آنحضرت کی نبوت کے بارہ میں بطور دلیل کے پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس کا یہ بھی قول منقول ہے کہ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان چیزوں سے استدلال ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا باری تعالیٰ کے ثبوت میں یہ اعراض کو پیش کرنے کا بہرحال قائل نہیں تھا۔

یہ اس بات کو بھی نہیں مانتا تھا کہ اللہ فرد ہے۔ اس سے جب پوچھا جاتا کہ حق کو کن کن پہلوؤں سے معلوم کیا جا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب ہوتا کہ کتاب اللہ سے، اجماع المسلمین سے، اور دلائل عقلی سے۔ اس کے اس قول میں کہ اجماع بھی معرفت کا ایک ذریعہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

ہے۔ یہ تناقض پایا جاتا ہے کہ تمام مسلمان اعراض سے استدلال کرنے کے قائل ہیں اور یہ قائل نہیں۔

(۴) "الناشی" اس چیز کا قائل نہیں تھا کہ فطرت کے حکیمانہ افعال سے اللہ تعالیٰ کی حکمت، قدرت اور علم پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس قسم کے حکیمانہ افعال انسان سے بھی صادر ہوتے ہیں۔ حالانکہ انسان حقیقی معنوں میں عالم، قادر اور حکیم نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کے بارہ میں اس کا یہ عقیدہ تھا کہ وہ تو حقیقی معنوں میں عالم، قادر، سمیع، بصیر اور حکیم وغیرہ ہے اور انسان پر ان صفات کا اطلاق ازراہ مجاز ہوتا ہے۔

اسما کے علی الاشتراک اطلاق کے بارہ میں اس کی یہ رائے تھی کہ یہ چار طرح کا ہوتا ہے۔

(۱) یا تو دونوں میں ذاتی طور پر یکسانی پائی جائے گی جیسے ایک جوہر اور دوسرے میں پائی جاتی ہے۔

(۲) یا ان دونوں میں اس بنا پر اشتراک ہوگا کہ دونوں یکساں صفت کے حامل ہیں جیسے دو متحرک چیزیں۔

(۳) یا اس وجہ سے اشتراک ہوگا کہ دونوں میں ایک ممیز اضافت پائی جاتی ہے۔ جس طرح مثلاً دو محسوس اشیا ہیں۔

(۴) اشتراک اسمی کی چوتھی قسم وہ ہے کہ جس میں ایک شے پر تو اطلاق بر بنائے حقیقت ہو اور دوسری پر بر بنائے مجاز۔ مثلاً صندل کی لکڑی۔ اور وہ شخص کہ جس کا نام صندل ہو۔ صندل کی لکڑی تو حقیقتاً صندل ہوگی اور شخص مجازاً صندل کہلائے گا۔

اس بنا پر الناشی کہتا کہ اگر ہم اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر کہتے ہیں اور انسان کو بھی عالم و قادر مانتے ہیں تو اس وجہ سے نہیں کہ ان دونوں میں پہلی، دوسری اور تیسری وجہ اشتراک پائی جاتی ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ باری تعالیٰ حقیقتاً ان صفات کے اطلاق کا اہل ہے۔ اور انسان محض مجاز کی رو سے۔

اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ فی الحقیقت محدثات کا غیر یا ان سے جدا ایک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

حقیقت ہے۔ اور محدثات فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔ لیکن اس کے اس موقف میں تناقض ہے۔ یہ اس بات کو تو نہیں مانتا تھا کہ انسان فی الحقیقت فاعل ہے لیکن یہ بھی نہیں کہتا تھا کہ انسان کے کسب و فعل کو اللہ نے پیدا کیا ہے۔

(۵) ابوالحسین محمد بن سلم الصالحی کہا کرتا تھا کہ معلومات اجسام اور مخلوقات ہمیشہ سے اللہ کے علم میں رہے۔ اور وہ ہمیشہ اس بات سے آگاہ ہے کہ کس چیز کو کب معرض وجود میں آنا ہے۔ چنانچہ وہ ہمیشہ سے جانتا ہے کہ جب وقت کا فلاں فلاں لمحہ آئے گا تو فلاں فلاں مخلوق وجود کا پیراہن اختیار کرے گی۔ لیکن وہ معلومات کو اس سے پہلے کہ وجود کے قالب میں ڈھلیں معلومات نہیں کہتا تھا۔ اسی طرح جب تک کوئی شے قدرت کا ہدف نہ بنے اس پر یہ شے یا مقدور کا اطلاق نہیں کرتا تھا۔

یہ علم، قدرت اور تمام صفات کا منکر تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ شے ہے مگر اشیا کی طرح نہیں۔ تو اسی طرح ہم کہیں گے کہ وہ قادر ہے مگر اس کی قدرت دوسروں سے مختلف ہے۔ حی کے معنی بھی یہ ہوں گے کہ اس کی حیات دوسروں سے جدا ہے۔ اور اسی طرح اس کے عالم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کا علم مخلوق کے علم سے مختلف نوعیت کا حامل ہے۔ یہی انداز فکر اس کا تمام صفات کے بارہ میں تھا۔ اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبل (آگے بڑھو) ھلم (چلے آؤ) اور تعال (آؤ) کے ایک ہی معنی ہیں۔

(۶) مجھے ابن الجعرانی کے بارہ میں معلوم ہوا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا کہ معلوم اسی صورت میں معلوم ہوتا ہے جب وہ موجود ہو۔ جب اس سے پوچھا جاتا کہ "مقدور" کے متعلق تمہاری کیا رائے ہے تو وہ کہتا کہ میں اس کے استعمال کو حقیقت پر مبنی نہیں سمجھتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک مقدور کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ موجود ہو۔ صالحی کہا کرتا تھا کہ قدرت کا تعلق وجود شے سے ہے۔ وجود شے سے پہلے اور اس کے ساتھ ساتھ بھی قدرت پائی جا سکتی ہے۔ لیکن مقدور کا اطلاق اسی وقت ہوگا جب شے موجود ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۷) ابن الراوندی کا یہ موقف تھا کہ موجودات تو وجود کی رہین منت نہیں۔ البتہ شے وہی ہے جو موجود ہو۔ ہاں وہ تمام امور جو مامور بہ یا منہی عنہ ہیں۔ یا جن کا تعلق غیر سے ہے ان پر وجود کا پیراہن اختیار کرنے سے پہلے بھی اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن وہ اشیا جو صرف ذاتی حیثیت رکھتی ہیں ان پر وجود سے پہلے اشیا کا اطلاق نہیں ہوتا۔

الصالحی اس شخص کو برسر خطا قرار دیتا تھا جو یہ کہے کہ میں نے جب اللہ کے لیے علم کا اثبات کیا تو اس کے معنی جہل کی نفی ہوئی یا جب اس کو قادر ٹھہرایا تو عجز کی نفی ہوئی۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اللہ غیر زندہ شخص کو اس قابل بنا دے کہ اس سے افعال کا صدور ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ افعال باری سے حیات باری پر استدلال صحیح نہیں مجھے ایک شخص نے بتایا کہ اس کے اس عقیدہ پر ایک صاحب نے اس سے پوچھ لیا کہ پھر کن دلائل سے تم یہ بات ثابت کرو گے کہ اللہ حی ہے۔ اس سے اعتراض کا کوئی معقول جواب بن نہ آیا۔

www.KitaboSunnat.com

اسی طرح ایک شخص نے اس سے پوچھا کہ جب تم یہ کہتے ہو کہ اللہ کے اسما و صفات کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ عالم ہے مگر علما کی طرح نہیں اور قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ تو کیا اس منطق کی رو سے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے کو جاہل قرار دے۔ لیکن یہ کہ جہلا سے مختلف ہو۔ عاجز کے نام سے موسوم کرے کیونکہ اس کا عجز دوسروں سے جدا ہے۔ اور اسی نہج سے اپنا نام مردہ رکھے۔ انسان رکھے یا گدھے اور گھوڑے کے لفظ سے تعبیر کرے۔ کیونکہ وہ مردہ ہو گا تو مردوں سے مختلف ہو گا۔ انسان ہو گا تو انسانوں سے جدا گانہ حیثیت رکھے گا۔ اور اسی طرح گدھا یا گھوڑا ہو گا تو بہر حال معروف گدھے یا گھوڑے سے اس کو کوئی نسبت نہ ہو گی۔ اس شخص کی بدبختی ملاحظہ ہو کہ اس نے اس صورت حال کو جائز و ممکن قرار دیا۔ نعوذ باللہ اللہ تعالیٰ اس کفر اور ذلت سے محفوظ رکھے۔

ابو الحسین کے بارہ میں مجھے معلوم ہوا ہے کہ اس سے کسی سائل نے پوچھا کہ تمھارے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نزدیک اللہ کے متکلم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ غیر میں کلام کی تخلیق کرتا ہے تو کیا اس اصول کی روشنی میں اگر غیر میں وہ سکوت کی تخلیق کرے تو اسے ساکت کہہ سکتے ہیں۔ اس نے کہا جی ہاں میرا یہی عقیدہ ہے۔ اس نے اس طرح اللہ کے لیے صفت سکوت کا اثبات کیا۔

(۸) بغدادی معتزلہ کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم، کبیر، قادر، حیی، سمیع، بصیر، الٰہ، قدیم، عزیز، عظیم، غنی، جلیل، واحد، اور فرد، سید، مالک، رب، قاہر، رفیع، غالب، کائن، موجود، اولاً اور باقی، رائی، مدرک، سامع اور مبصر ہے۔ لیکن یہ ساری صفات اس کی ذات ہی کا پرتو ہیں۔ یہ علم سے عالم، حیات کی وجہ سے حیی اور قدرت کی بنا پر قادر نہیں۔ یہی حال اس کی تمام صفات کا ہے۔ یہ لوگ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ شے ہے لیکن اشیا کی طرح نہیں۔ اور یہ کہ وہ اشیا کے وجود سے پہلے ان کو جاننے والا ہے۔ جب کہ یہ اعراض اجسام کی شکل میں موجود نہ ہوں۔ اسی طرح ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ جسم اور مرکب پہلے سے جسم و مرکب ہوتا ہے اگرچہ اس نے جسم و تالیف کی صورت اختیار نہ کی ہو۔

(۹) ان میں کے بعض نے زیادہ غلو سے کام لیا ہے۔ ان کا قول یہ ہے کہ مومن، کافر اور ملعون صفت کی حیثیت سے پہلے سے موجود ہیں۔ اگرچہ ایمان، کفر اور لعنت کا حقیقی اور خارجی ہدف پایا نہ گیا ہو۔ اسی طرح ثواب کا مستحق اور عذاب کا مستحق پہلے سے صفت کی حیثیت سے پایا جاتا ہے۔ یہی نہیں صفت کی حیثیت سے ان لوگوں کا وجود پہلے سے ہے، جو عذاب کی شدت سے گھبرا کر چیخ پکار کرتے اور مدد چاہتے ہیں۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ صفات کی حیثیت سے اس عالم کی طرح بے شمار عوالم اور بھی ہیں۔ جنھیں اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ اور ان عوالم میں اس عالم کی طرح حرکت و سکون بھی ہے۔

بعض کے بارہ میں مجھے معلوم ہوا ہے کہ وہ مخلوق کے وجود کو اس سے پہلے کہ وہ خلق و آفرینش کے سانچے میں ڈھلے تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ مخلوق تخلیق

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے پہلے بھی مخلوق ہی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ عجیب وغریب تجاہل ہے۔

(۱۰) ان میں کے بعض نو پید امعتزلہ کا کہنا ہے کہ معلوم خلق و آفرینش سے پہلے بھی معلوم ہوتا ہے اور یہی حال مقدور کا ہے۔ اور ہر اس شے کا ہے کہ جس کا تعلق غیر سے ہے جیسے مامور بہ یا منہی عنہ۔ لیکن شے اور جسم کا اطلاق صرف موجود ہی پر ہوتا ہے۔

(۱۱) بغداد کے مدرسہ فکر سے تعلق رکھنے والے بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ معلومات اور اشیا پر تو خلق و آفرینش سے پہلے معلومات اور اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے لیکن اجسام، جواہر اور اعراض پر نہیں۔

(۱۲) بصرہ کے مدرسۂ فکر میں سے ثمام، اور بغداد کے مدرسہ فکر کے کچھ ماننے والوں کا موقف یہ ہے کہ وہ چیزیں جنھیں حالت وجود میں کسی وصف سے متصف گردانا محال ہے۔ ان کو وجود و خلق سے پہلے اس وصف سے متصف قرار دینا بطریق اولیٰ محال ہونا چاہیے۔ جیسے مثلاً متحرک، مومن یا کافر کا مسئلہ ہے کہ جب تک وجود کے بعد یہ اوصاف ان میں نہ پائے جائیں، ان کو متحرک، مومن یا کافر نہیں کہہ سکتے۔ اس لیے وجود سے پہلے تو ان میں ان اوصاف کا ہونا از قبیل محالات ہے۔ ہاں جسم مولف ایسی چیز ضرور ہے کہ اس پر وجود کے بعد تالیف و ترکیب کا اطلاق ہو سکتا ہے۔

اس موقف پر جب ان سے کہا گیا کہ کیا یہ اس بات کے قائل ہیں کہ موجود وجود سے قبل بھی موجود ہوتا ہے تو انھوں نے اس بات کے ماننے سے انکار کر دیا۔

ان لوگوں نے اس بات کو بھی تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اللہ ہمیشہ سے مرید ہے، یا ہمیشہ سے متکلم، راضی، ساخط، موالی، معادی، جواد، کلیم، عادل، محسن صادق، خالق اور رازق ہے۔ کیونکہ یہ صفات ایسی ہیں جن کا تعلق افعال سے ہے۔ اور افعال ازلی نہیں۔ ان کے نزدیک صفات کی کئی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس کا تعلق براہ راست اس کی ذات کے ساتھ ہے۔ جیسے عالم، قادر، حی، سمیع،

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور بصیر۔ دوسری وہ ہے جو اس کے افعال سے تعلق رکھتی ہے۔ جیسے خالق، رازق، محسن، منعم، متفضل، عادل، جواد، حکیم اور متکلم وغیرہ۔ اور تیسری قسم بین بین ہے یعنی ان کا تعلق ذات سے بھی ہے اور افعال سے بھی۔ مثلاً حکیم۔ اگر اس کے معنی مجرد علم کے ہوں تو اس کا تعلق ذات سے ہے۔ اور اگر اس حکمت سے ہو کہ جس کا اظہار کائنات کے ذرہ ذرہ سے ہوتا ہے تو اس کو صفات فعل میں گردانا جائے گا۔ یا مثلاً صمد کے معنی سید کے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کا تعلق صفاتِ ذات سے ہونا چاہیے۔ لیکن اگر اس سے مراد ایسی ذات والا صفات کے ہوں کہ جس کو مصائب میں پکارا جاتا ہے یعنی مصمود الیہ۔ تو ایسی صورت میں یہ صفت فعل قرار پائے گی۔

عالم کے معنی ان کے ہاں یہ ہیں کہ ایسی ذات جس سے کوئی شے اوجھل نہ ہو اور قادر کا مطلب یہ ہے کہ ایسی ذات جس سے فعل کا صدور ممکن ہو۔

ان میں کی اکثریت کا یہ قول ہے کہ حی کے معنی قادر کے ہیں۔ سمیع کے معنی یہ ہیں کہ صوت و آواز کی کوئی نوعیت اس پر مخفی نہیں۔ اسی طرح بصیر کے یہ معنی ہیں کہ تمام مبصرات اس کے علم میں ہیں۔ اور رائی کا مطلب یہ ہے کہ وہ عالم ہے۔

(۱۲) اسکافی کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے بصر و سمع کے ساتھ سامع و مبصر ہے اور ازل سے مدرک ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۳۹)

صفت کرم کا تعلق ذات سے ہے یا فعل سے؟

بغداد کے مدرسہ فکر میں یہ مسئلہ مابہ النزاع ہے کہ اللہ کا کریم ہونا صفات ذات سے تعلق رکھتا ہے یا صفات فعل سے؟

(۱) عیسیٰ الصوفی کا کہنا ہے کہ کرم کا تعلق صفات فعل سے ہے۔ کیونکہ کرم کے معنی جود کے ہیں۔ اس پر جب یہ کہا جاتا کہ کیا تمہارا یہ مطلب ہے کہ اللہ ازل سے غیر کریم ہے تو وہ کہتا یہ ضروری نہیں بعینہٖ جس طرح ہم عدل و احسان کی صفات کو صفات فعل سمجھتے ہیں لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ ازل سے غیر صادق یا غیر عادل ہے۔ اس پیرایہ بیان سے ذم کا پہلو عیاں ہے۔ اس بنا پر میں یہ تو کہتا ہوں کہ کرم کا تعلق فعل سے ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ وہ غیر کریم ہے۔

(۲) الاسکافی کا قول ہے کہ کریم کے دو معنی ہیں۔ اگر اس سے مراد جود و سخا ہو تو بلاشبہ اس کا تعلق افعال سے ہے۔ لیکن اگر کریم سے مقصود ایسی ذات گرامی ہے جو بلند رتبہ اور بالاتر ہے تو اس کا تعلق صفات ذات سے ہوگا۔ اس کی دلیل یہ محاورہ ہے ارض کریمۃ۔ یا فرس کریم۔ یعنی اچھی زمین اور عمدہ گھوڑا۔ دونوں کے لیے کرم کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ اور دونوں جگہ ذاتی وصف مراد ہے۔

(۳) الجبائی کہا کرتا تھا کہ اگر کریم کے معنی عزیز کے ہوں تو اس کا تعلق صفت ذاتی سے ہوگا۔ اور اگر اس کے معنی جود و اعطاء کے ہوں تو اس صورت میں اس کا تعلق افعال سے ہوگا۔ اس پر اس سے کہا جاتا کہ اگر احسان کا تعلق صفات افعال سے ہے تو کیا یہ کہنا درست ہوگا کہ اللہ ازل سے غیر محسن ہے۔ اس پر وہ کہتا صرف اتنا کہنے سے غلط فہمی پیدا ہوتی ہے۔ اس کے بجائے یوں کہنا چاہیے کہ ازل سے نہ وہ محسن

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے اور نہ مسیٔ (بُرا سلوک روا رکھنے والا) نہ عادل ہے اور نہ جائر۔ نہ صادق ہے اور نہ کاذب۔ الخ

(۴) عباد کے سوا تمام معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ رحمٰن اور رحیم صفات فعل سے ہیں۔

(۵) حسین النجار کا کہنا ہے کہ اللہ ان معنوں میں ازل سے جواد ہے کہ بخل کبھی بھی اس میں پایا نہیں گیا۔ لیکن اس کے معنی جود و اعطار کے نہیں۔

(۶) تمام معتزلہ اس چیز کے قائل ہیں کہ جواد، کریم، حلیم، محسن اور صادق ایسی صفات ہیں جن کا تعلق افعال سے ہے۔

بغدادیوں کا کہنا ہے کہ حلیم کے معنی یہ ہیں کہ وہ سفاہت کو بُرا سمجھنے والا ہے اور اس سے لوگوں کو روکنے والا ہے۔

(۷) بغداد کے مدرسہ فکر کے اکثر عامی صفات کے معاملہ میں نظام کی طرح تاویل و تعبیر سے کام لیتے ہیں۔

(۸) بغداد ہی کے مدرسۂ فکر کے بعض لوگ یوں کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے اثبات علم کے معنی یہ ہیں کہ وہ عالم ہے اور اثبات قدرت کے معنی یہ ہیں کہ وہ قادر ہے۔ لیکن اس اسلوب فکر کو حیات اور حی کے معاملہ میں روا نہیں رکھتے اور نہ سمع اور سمیع کے بارہ میں جائز قرار دیتے ہیں۔ ان لوگوں کی دلیل اس باب میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے علم قدرت کا استعمال تو علی الاطلاق کیا ہے۔ مگر حیات و سمع کا اطلاق اس انداز کا نہیں۔

(۹) انہی میں کچھ لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے علم کا اثبات ہے تو اس کے معنی معلوم کے اثبات کے ہوتے ہیں جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے:

ولا یحیطون بشیٔ من علمہ۔ اور اس کے معلومات میں سے کسی چیز کا بھی احاطہ نہیں کر سکے۔ ۲ : ۲۵۵

یہاں علم سے مراد معلوم ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں اس کی قدرت ہے تو اس کے معنی مقدور کے ہوتے ہیں۔ چنانچہ خود مسلمانوں میں یہ محاورہ رائج ہے کہ جب وہ بارش کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

دیکھتے ہیں تو پکار اٹھتے ہیں:

ھذہ قدرۃ اللہ یہ اللہ کی قدرت ہے

یعنی اظہار شکر کا تعلق فعل مقدور سے ہے۔

معتزلہ کے نقطۂ نگاہ میں صفات ذات اور صفات میں ایک نمایاں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ صفات ذات کے اضداد سے باری تعالیٰ کو متصف نہیں گردانا جاسکتا۔ اور نہ یہ جائز ہے کہ ان اضداد پر اس کو قدرت حاصل ہو۔ مثلاً علم باری تعالیٰ کا وصف ذاتی ہے۔ لہٰذا باری تعالیٰ کو نہ تو جاہل کہا جاسکتا ہے اور نہ جاہل ہونے پر قادر ہی قرار دینا ممکن ہے۔ بخلاف صفات فعل کے کہ ان کے اضداد سے باری تعالیٰ اتصاف پذیر ہو سکتا ہے اور ان اضداد پر اس کی قدرت کو بھی ثابت کیا جاسکتا ہے۔ مثلاً ارادہ کا تعلق صفت فعل سے ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ کسی چیز کو ناپسند کرتا ہے یا کسی چیز کو پسند نہ کرنے پر اس کو قدرت حاصل ہے۔ یہی حال حب و بغض، رضی و سخط اور امر و نہی کا ہے۔ صدق کے بارہ میں البتہ صورت حال مختلف ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہہ سکتے کہ وہ غیر صادق ہے۔ لیکن یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اس کو کذب پر قدرت حاصل ہے۔ نیز تمام وہ اسماء و صفات جن کو اللہ تعالیٰ کے افعال سے مستنبط کیا جائے، زمرہ فعل میں شامل ہوں گے جیسے متفضل، منعم، محسن، خالق، رازق، عادل اور سخاوت وغیرہ۔ اسی انداز سے وہ تمام صفات جو فعل غیر سے متعین ہوں ان کو بھی صفات فعل ہی سمجھنا چاہیے۔ جیسے معبود اور مدعو وغیرہ اسی طرح وہ تمام صفات جن سے اتصاف پذیر ہونا اللہ تعالیٰ کے لیے موزوں خیال کیا جائے صفاتِ فعل میں داخل ہیں۔

صفت ارادہ میں اختلاف رائے ہے۔ بشر ابن المعتمر کی یہ رائے ہے کہ یہ وصف ذاتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ازل سے یہ چاہا ہے کہ اس کی پیروی ہو معصیت نہ ہو۔ لیکن دوسرے تمام معتزلہ اس کو صفاتِ فعل میں شمار کرتے ہیں۔

معتزلہ میں بغدادی متکلمین کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ ارادہ کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کسی شے کی تخلیق کا ارادہ کرتا ہے۔ اس ارادہ کے معنی تخلیق شے ہی کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہیں۔ دوسرے یہ کہ ارادہ سے مراد حکم امر یا خبر سے ہے۔ جیسے مثلاً وہ قیامت کا ارادہ رکھتا ہے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ قیامت سے متعلق خبر دینے والا ہے۔ اور اس دن کے بارہ میں اپنی حاکمیت کی اطلاع دینے والا ہے۔

ابوالہذیل کا قول ہے کہ اللہ کا کسی شے کی تکوین و تخلیق کے لیے ارادہ کرنا، بجائے خود شے سے مختلف ہے۔ کیونکہ اس کا تعلق لامکان سے ہے۔ اور ایمان کے بارہ میں ارادہ کتاں ہونے کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ ایمان کا حکم دینے والا ہے۔ اور ظاہر ہے اس ارادہ اور اس کے ہدف میں مغائرت ہے کیونکہ یہ ہدف مخلوق ہے۔ اس کے نزدیک ارادہ، امر، حکم اور خبر و اطلاع نہیں ہو سکتا۔ محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا بھی یہی مذہب ہے مگر اس استثنا کے ساتھ کہ ابوالہذیل یہ سمجھتا تھا کہ تخلیق شے دو چیزوں کی رہین منت ہے۔ ایک ارادہ کی دوسرے کلمہ کُن کی۔ اس کے نزدیک فعل خلق تخلیق سے مختلف ہے۔

بشر المعمر کا کہنا ہے کہ خلق شے خود شے سے مختلف ہے۔ یہ ارادہ کو تخلیق و آفرینش کے مترادف قرار دیتا ہے۔ لیکن ابوالہذیل کے اس موقف کو تسلیم نہیں کرتا کہ تخلیق و آفرینش ارادہ اور کلمہ کُن دو چیزوں سے تعبیر ہے۔ ابوالہذیل سے یہ قول بھی مروی ہے کہ خلق کی وہ نوعیت جو ارادہ و کلمہ کُن سے تعبیر ہے مخلوق نہیں۔ اس پر مخلوق کا اطلاق بطور مجاز کے ہوتا ہے۔ حقیقتاً مخلوق وہ چیزیں ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ ترکیب و تالیف عطا کرتا ہے، یا رنگ اور طول و عرض بخشتا ہے۔

ابوموسیٰ المردار کا کہنا ہے کہ خلق شے غیر شے ہے کیونکہ شے مخلوق ہے اور خلق فعل۔ زرقان نے المعمر کے اس مسلک کو بیان کیا ہے کہ خلق شے غیر شے ہے۔ اور خلق و آفرینش کا فعل مخلوق سے پہلے ہوتا ہے۔ معمر کا یہ قول ہے کہ خلق شے غیر شے ہے۔ اور اس کا وجود نفس شے سے پہلے ہے۔ اور یہ کہ اس خلق و تخلیق کو معرض وجود میں لانے کے لیے بھی خلق و تخلیق کا ایک عمل ہے جو اس سے پہلے ہے، اور پھر اس عمل کے لیے بھی ایک عمل ہے۔ اور اس طرح یہ سلسلہ لانہایہ تک وسعت پذیر ہوتا ہے۔ لیکن یہ سارا سلسلہ بیک وقت اور معاً وقوع پذیر ہوتا ہے۔ ہشام بن الحکم کا یہ موقف ہے کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

خلق شے خود شے کی صفت ہے جو نہ عین شے ہے اور نہ غیر شے۔

الفوطی کا قول ہے کہ وہ آغاز جس کا اعادہ ہو سکے، وہ تو غیر شے ہے۔ اور جس کا اعادہ نہ ہو سکے وہ عین شے ہے۔

عباد کا عقیدہ ہے کہ خلق شے غیر شے ہے۔ اور یہ دونوں ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک وہ لوگ برسر غلط ہیں جو خلق و آفرینش کو مخلوق سے جدا سمجھتے ہیں۔ کیونکہ جب آپ کسی شے کو مخلوق ٹھہراتے ہیں تو یہ گویا اس بات کی اطلاع یا خبر ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ ایک شے اور ایک عمل تخلیق و آفرینش۔ اس لیے جب تم یہ کہتے ہو کہ خلق شے قطعی غیر شے ہے تو اس سے یہ غلط فہمی ابھرتی ہے کہ اس کا تعلق نفس شے سے نہیں ہے۔

اور ابو الہذیل کے علاوہ کسی نے بھی خلق کو ارادہ و قول سے تعبیر نہیں کیا۔

عبداللہ بن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ کسی بھی چیز کو اس وقت تک پیدا نہیں کرتا جب تک کہ اس کے لیے کلمہ کُن نہ کہے۔ لیکن یہ کلمہ مخلوق نہیں ہے۔

ابو موسیٰ المردار کے علاوہ تمام معتزلہ کا یہ کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی طرح بھی زیبا نہیں کہ وہ معاصی کا ارادہ کرے اور ان کے وجود کا خواہاں ہو۔ اس کے لیے یہ بھی زیبا نہیں کہ جن چیزوں کے وجود کو نہیں چاہتا، ان کے اختیار کرنے کا حکم دے یا ایسی چیزوں سے روکے کہ جن کا وہ خواہاں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ایسے امور کا ارادہ بھی کرتا ہے جو وجود میں نہیں آتے اور جس چیز کا اللہ ارادہ نہیں کرتا اس کو روک دینے پر قادر ہے۔ اور اسی طرح جن چیزوں کو وہ چاہتا ہے ان کو اختیار کرنے پر وہ مجبور بھی کر سکتا ہے۔ ابو الہذیل نے ابو موسیٰ کے اس قول کو نقل کیا ہے کہ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ اللہ نے معاصی کا ارادہ کیا۔ تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس نے بندوں کو آزادی بخشی ہے۔

بشر اور عباد کے علاوہ تمام معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ان چیزوں کے بارہ میں جو وجود میں آنے والی ہیں غیر مرید یا نہ ارادہ کرنے والا رہا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے۔ پھر مرحلہ تکوین میں اس نے ان کا ارادہ کیا ہے۔

عباد کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ کناں ہونا اگرچہ صفات فعل میں ہے تاہم اس کے بارہ میں نہ تو یہ کہنا درست ہے کہ وہ ازل سے ارادہ کناں ہے اور نہ یہ کہ وہ ازل سے ارادہ کناں نہیں ہے۔

بشر اور اس کے ہم نواؤں کا یہ مذہب ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ کا غیر ہے اور یہ کہ ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس کا تعلق اس کی صفات سے ہے۔ اس کا شمار افعال میں ہوگا۔ دوسری وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کا شمار افعال میں نہیں ہوتا اور وہ ارادہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کا ہدف وہ معاصی نہیں ہیں کہ جن کا بندے ارتکاب کرتے ہیں۔ اس نے ارادہ کے اطلاق کو تمام چیزوں کے لیے عام رکھا ہے۔

فضلیہ جو فضل الرقاشی کے ہم نوا ہیں یہ سمجھتے ہیں کہ جہاں تک افعال عباد کا تعلق ہے۔ ان کو نہ تو اس کے ارادہ کا ہدف ٹھہرانا چاہیے۔ اور نہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ اس کے ارادہ کا ہدف نہیں ہیں۔ ہاں اگر ہم اس اسلوب بیان کو اختیار کرنا ہی چاہیں تو اطاعت کے بارہ میں کہہ سکتے ہیں کہ ایک خاص وقت میں اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے معرض وجود میں آئی ہیں۔ معاصی کے بارہ میں نہیں۔

فضل الرقاشی نے اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک شے کا ارادہ کرے لیکن وہ وجود میں نہ آئے یا بغیر اس کے ارادہ کے وجود میں آجائے۔ اس نے اس بات کو ماننے سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبل اس کے کہ لوگ اس کی اطاعت اختیار کریں، ان کی اطاعت کا ارادہ کرے یا معصیت سے پہلے یہ چاہے کہ لوگ معصیت کا ارتکاب نہ کریں۔ اور اللہ کے تمام افعال کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس کے ارادہ سے ہوں اور اگر وہ ارادہ نہ کرے تو اس کے یہ افعال وجود کے قالب میں نہ ڈھلیں غیلان سے بھی اسی نوع کے افکار مروی ہیں۔

جعفر بن حرب کا کہنا ہے کہ یہ عقیدہ رکھنا جائز ہے کہ اللہ نے کفر کا ارادہ کیا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور اس کو ایمان کے مخالف ٹھہرایا اور اس کو قبیح جانا اور اسی چیز کا حکم دیا۔ کہ لوگ اس کو قبیح جانیں۔ یہ عقیدہ بالکل اسی انداز کا ہے جیسے کوئی شخص یہ کہہ دے کہ اللہ نے کفر کو ایمان کے مخالف قرار دیا۔ اور اس کو قبیح اور مکروہ جانا۔

دوسرے تمام معتزلہ نے اس اسلوب بیان کو جائز نہیں سمجھا۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ ہم از روئے عقل یہ نہیں کہیں گے کہ اللہ نے کفر کو ایمان کے خلاف ٹھہرایا ہے بلکہ شریعت کی اتباع میں ایسا کہیں گے اس بنا پر اس کو مقیس علیہ قرار دے کر مقدمات کو آگے نہیں بڑھائیں گے۔ رہا یہ کہنا کہ اللہ نے یہ چاہا ہے کہ کفر مخالف ایمان ہو۔ یا قبیح ہو تو اس کا اطلاق کفر ہی پر ہوتا ہے۔ کیونکہ اس بارہ میں مخالفت اور قبح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ تجزیہ درست ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ نے کسی نہ کسی وجہ سے کفر کا ارادہ کیا۔

اور تمام معتزلہ سوا فضل الرقاشی کے ہم نواؤں کے اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عین ممکن ہے کہ اللہ ایک شے کا ارادہ کرے اور وہ نہ ہو پائے۔ اور ایسی چیزیں وجود میں آجائیں جن کا اللہ نے ارادہ نہیں کیا۔

معمر کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ اور شے ہے، اور مراد اور شے۔ ارادہ خلق، امر، اور اخبار و حکم سے مختلف ہے۔

حسین النجار کا قول ہے کہ اللہ ازل سے ان چیزوں کے بارہ میں ارادہ کنندہ ہے جن کا معرض وجود میں آنا اس کے علم میں ہے۔ اور جن چیزوں کو اس کے علم کے مطابق وجود کے قالب میں نہیں ڈھلنا ہے، ان کے بارہ میں بھی اس کا ارادہ ازلی ہے۔ یعنی ازل سے اس کا ارادہ یہ ہے کہ یہ چیزیں وجود میں نہ آئیں گی۔ لیکن یہ ارادہ اس کی ذات سے متعلق ہے۔ یہ تجدید پذیر نہیں۔ غرض یہ ہے کہ اللہ نے ازل سے انسان کو آزادی دے رکھی ہے۔ نہ وہ اس کو مجبور کرنے والا ہے، اور نہ انکار کرنے والا ہے۔

سلیمان بن جریر اور عبداللہ بن کلاب کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ جس ارادہ سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ارادہ کنال ہے نہ تو یہ اس کا عین ہی ہے اور نہ غیر۔

ضرار بن عمرو کا کہنا ہے اللہ سبحانہ کے ارادہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ارادہ وہ ہے جو مراد کے مترادف ہے۔ اور ایک ارادہ وہ ہے جو امر بالفعل سے تعبیر ہے۔ اس کا یہ عقیدہ تھا کہ فعل خلق سے متعلق ارادہ نفس خلق و آفرینش ہے۔ اور اس کے ارادے کی وہ نوعیت جس کا تعلق فعل عباد سے ہے اس کے معنی فعل عباد کی تخلیق کے ہیں۔ اور فعل عباد کی تخلیق کے معنی فعل عباد کے ہیں۔ اس عقیدہ کی بنیاد یہ اصل ہے کہ خلق شے بجائے خود شے کے ہم معنی ہے۔

بشر المریسی اور حفص الفرد اور ان کے ہم نواؤں کا موقف یہ تھا کہ اللہ کا ارادہ دو انداز کا ہے۔ ایک وہ ہے جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے یہ اس کی صفت ذاتی ہے۔ دوسرے جس کا تعلق اس کے فعل سے ہے اس کو ہم اس کے غیر سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسے مثلاً اطاعت و فرمانبرداری کا حکم دینا۔ ذاتی ارادہ کا اطلاق ہر چیز پر ہوتا ہے سوا ارادہ، فعل کے یا اس ارادہ کے جس کا تعلق مخلوق کے فعل سے ہے۔

ہشام الحکم، ہشام الجوالیقی اور روافض کا قول ہے اللہ سبحانہ کا ارادہ حرکت سے تعبیر ہے۔ اور یہ حرکت ایسا معنی ہے جو نہ تو اس کا عین ہے اور نہ غیر۔ اس کو بس اس کی صفت قرار دینا چاہیے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ جب کوئی ارادہ کرتا ہے تو اس میں ایک طرح کی حرکت و جنبش پیدا ہوتی ہے۔ نعوذ باللہ۔ اللہ اس سے بہت بالا اور منزہ ہے ـــــ اکثر روافض نے اللہ کی طرف بدا کی نسبت کی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایک شے کو سرانجام دینا چاہتا ہے۔ پھر کچھ ایسی صورت حال اس کے سامنے آتی ہے جس سے وہ اپنا ارادہ بدل دیتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کسی چیز کو پیدا کرنے کے لیے حرکت پذیر ہوتا ہے اور پھر اس حرکت کا رخ دوسری طرف ہو جاتا ہے اس لیے وہ اس شے کو پیدا نہیں کرتا۔ ابو مالک الحضرمی اور علی بن ہیثم کا کہنا ہے کہ اللہ کا ارادہ اللہ کے سوا کوئی اور چیز ہے۔ یعنی یہ ایک حرکت ہے کہ جس سے اللہ تعالیٰ حرکت پذیر ہوتا ہے۔ العیاذ باللہ۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۰)

اللہ کن معنوں میں متکلم ہے

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں متکلم ہے اس میں پانچ رائیں ہیں۔

(۱) عباد بن سلیمان کی یہ رائے ہے کہ باری تعالیٰ کو متکلم نہیں کہنا چاہیے، مکلم کہنا چاہیے۔ اور یہ عقیدہ تمام مسلمانوں کے خلاف ہے۔ اس کا یہ خیال ہے کہ متکلم چونکہ باب تفعل سے ہے اس لیے اس کو اللہ کے بارہ میں استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن اس کا کیا جواب ہے کہ یہی لوگ اس کو متفضل کہتے ہیں حالانکہ یہ بھی باب تفعل سے ہے۔ یہ اللہ کو "قیوم" بھی نہیں کہتا کیونکہ یہ فیعول کے وزن پر ہے۔

(۲) بعض شیوخ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ نے جو کلام کی تخلیق کی ہے۔ اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ اس نے اسی چیز کو وجود بخشا ہے جو وجود کے لائق تھی۔ اور حقیقی معنوں میں اللہ تعالیٰ کسی سے بھی کلام نہیں کرتا۔ اس کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر شے میں اس نے ایسی فطرت و طبیعت پیدا کی ہے جس کی وجہ سے وہ شے کوئی نہ کوئی فعل انجام دیتی ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ یہ لوگ کلام الٰہی کے سرے سے قائل ہی نہیں۔ لہذا نہ تو وہ متکلم ہے اور نہ مکلم ہی ہے۔ معمر اور اصحاب طبائع کا یہی عقیدہ ہے۔

(۳) سوائے اصحاب طبائع کے اکثر معتزلہ کا یہ خیال ہے کہ اللہ کا کلام اس کا فعل ہے۔ لہذا یہ محال ہے کہ وہ ازل سے متکلم ہو۔

(۴) ان میں کے ایک چھوٹے سے گروہ کا کہنا ہے کہ اللہ ازل سے صفتِ کلام سے متصف رہا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ازل سے کلام کرنے پر قادر ہے۔ اور یہ کہ اس کا کلام محدث ہے۔ اس باب میں ان میں دو رائیں ہیں۔ ایک گروہ اللہ کے کلام کو مخلوق قرار دیتا ہے اور دوسرا غیر مخلوق۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۵) ابن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہے۔ اور کلام کا تعلق صفات کے نفس سے ہے۔ جیسے علم اور قدرت۔ اس بارے میں ہم تفصیلات اس کے بعد اس مقام پر ذکر کریں گے۔ جہاں قرآن سے متعلق ان کے اختلافات کا تذکرہ کیا گیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۴۱)

قدیم کے معنی

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے۔

(۱) بعض معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے قدیم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ ازل سے موجود ہے اور اس کے لیے کوئی آغاز نہیں۔ اور تمام محدثات سے پہلے ہے۔ اور اس اولیت کی کوئی نہیں۔

یہ الجبائی کا عقیدہ ہے۔

(۲) عباد کا قول ہے کہ قدیم کے معنی یہ ہیں کہ وہ ازل سے موجود ہے۔ اور ازل سے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ قدیم ہے۔

(۳) بعض کی رائے میں قدیم کے معنی الہ کے ہیں۔

(۴) بعض کا کہنا ہے کہ جب ہم اس کو قدیم کہتے ہیں تو اس کے لیے قدم کا اثبات کرتے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ قدیم ہے۔ اور عالم کے معنی اثبات علم کے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ عالم ہے۔ یہی انداز تمام صفات کا ہے۔

(۵) بعض فلاسفہ سے اس مدرسۂ فکر کی روایت کی گئی ہے کہ وہ باری تعالیٰ کے لیے قدیم کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔

(۶) معمر سے مروی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ پر قدیم کا اطلاق اس وقت کرتا تھا جب وہ مخلوقات کو وجود بخشے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۲)

کیا اللہ تعالیٰ پر شے کا اطلاق ہوتا ہے؟

(۱) جہم بن صفوان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لفظ شے کا اطلاق نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے نزدیک شے کا اطلاق اس مخلوق پر ہوتا ہے جس کی نظیر و مثال پائی جائے۔

(۲) اکثر اہل صلوٰۃ (قبلہ) کی رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ پر لفظ شے کا اطلاق ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۳)

اللہ تعالیٰ کو شے کہنے کے معنیٰ کیا ہیں ؟

جن لوگوں نے اللہ پر لفظ شے کا اطلاق کیا ہے، ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ وہ کن معنوں میں شے ہے۔

(۱) مشبہ کے نزدیک شے کے معنی جسم کے ہیں۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ اللہ کے شے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ موجود ہے۔ یہ ان لوگوں کا مذہب ہے جو یہ کہتے ہیں کہ کوئی شے ایسی نہیں جو موجود نہ ہو۔

(۳) کچھ لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ کے شے ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کا ثبوت ہے۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اشیاء سطح وجود پر فائز ہونے سے پہلے بھی اشیا ہیں۔ دراصل وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ وجود سے پہلے وہ ثابت ہیں۔ لیکن اس عقیدہ میں کھلا ہوا تناقض ہے۔ کیونکہ ثبوت و وجود میں کوئی فرق نہیں۔ جو چیز ثابت ہے وہ موجود بھی ہے۔ یہ ابوالحسین الخیاط کی رائے ہے۔

(۴) عباد بن سلیمان کا قول ہے کہ اللہ کو شے قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ یہ اللہ کا غیر ہے کیونکہ جو بھی شے ہے وہ اللہ کا غیر ہے۔ یا یوں کہنا چاہیے کہ شے اس کے ماسوا کو کہتے ہیں۔

(۵) الصالحی کا کہنا ہے اس کو شے کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے مگر اشیاء کی طرح نہیں یعنی وہ قدیم ہے۔ اسی طرح وہ عالم ہے مگر علما کی طرح نہیں۔ قادر ہے مگر قادرین کی طرح نہیں۔ صالحی کے سوا ہماری دانست میں اور کسی نے اس طرح نہیں کہا۔

(۶) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ شے دراصل معلوم کو کہتے ہیں۔ اور ہر وہ چیز جس کے بارہ میں خبر و اطلاع کی صورت میں کچھ کہا جا سکے، شے ہے۔

---

(۱) الجبائی کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ غیر اشیا ہے۔ یعنی ان تمام اشیا سے الگ تعلق

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اور جدا ہے جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ ان کو وجود کے قالب میں ڈھلنا ہے یا نہیں ڈھلنا ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ باری تعالیٰ ان اغیار یا اشیا کو سطح وجود پر فائز ہونے سے قبل بھی جانتا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا اور اشیا دو ایسے غیر ہیں کہ ان میں کوئی بات بھی مشترک نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ الجبائی اللہ اور اغیار یا اشیا میں بین فرق کا قائل ہے۔ اور یہ سمجھتا ہے کہ یہ اشیا اس کا حصہ یا بعض نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ازل سے غیر اشیا رہا ہے۔

(۲) عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ قبل یا پہلے ہے لیکن قبل الاشیا بفتح لام نہیں کہہ سکتے۔ یہ اللہ تعالیٰ کو اول الاشیا بھی نہیں کہتا تھا۔ نہ اس بات کا قائل تھا کہ باری تعالیٰ فرد ہے۔

(۳) الصالحی کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ کو قبل الاشیا تو کہنا جائز ہے، قبل الاشیا بفتح لام کہنا جائز نہیں۔ کیونکہ اس صورت میں لفظ قبل ظرف ہو جاتا ہے۔

(۴) متکلمین میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اس وقت تک اللہ تعالیٰ پر قبل الاشیا کا اطلاق نہیں کرتے جب تک کہ اشیا معرض وجود میں نہ آجائیں۔ کیونکہ بصورت دیگر اس کو قبل الاشیا قرار دینا غلط ہوگا۔

اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو غیر اشیا اسی وقت کہیں گے جب یہ اغیار موجود ہوں۔

اور جبائی کے نزدیک مطلقاً یہ کہنا جائز نہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے ہے جب تک کہ اس کے ساتھ ان الفاظ کا اضافہ نہ کیا جائے کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے یا خالق ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۴)

باری تعالیٰ کن معنوں میں موجود ہے ؟

(۱) الجبائی کی رائے یہ ہے کہ جب ہم باری تعالیٰ کو موجود کہتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ معلوم اور جانی بوجھی حقیقت ہے۔ اور جب یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے واجد اشیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ ازل سے اشیا کو جاننے والا ہے۔ اور معلومات کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجودات ہیں جن کو اللہ تعالیٰ ازل سے جانتا ہے۔ کبھی موجود کے معنی معلوم کے ہوتے ہیں اور کبھی موجود کے۔

(۲) ہشام بن الحکم کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے موجود کے استعمال کے معنی یہ ہیں کہ وہ جسم ہے کیونکہ جسم ہی موجود ہوتا ہے۔

(۳) عباد نے باری تعالیٰ کے بارہ میں لفظ 'کائن' کے استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کے موجود ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ شے ہے۔

(۵) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجود کے معنی محدود کے ہیں۔ یہ مشبہ کی رائے ہے۔

(۶) بعض کے خیال میں موجود بنفسہ کے معنی قائم بنفسہ کے ہیں۔

(۷) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے موجود العین رہا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کی ذات ہمیشہ سے ثابت شدہ حقیقت ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۵)

اللہ کے لیے ید، وجہ اور عین وغیرہ کا استعمال

(۱) عباد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو موجود کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے ہم صفت و اسم کا اثبات کرتے ہیں۔ اس کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ باری تعالیٰ کے متعلق کہا جائے کہ وہ قائم بالنفس ہے۔ یا یہ کہ وہ ذات و عین ہے۔ یا اس کے لیے وجہ (چہرہ)، یدین (دونوں ہاتھ)، عینین (دو آنکھیں) اور جنب (پہلو) کا اثبات کیا جائے۔ اور ان کو عین ذات قرار دیا جائے۔ یہ "حسبنا اللہ ونعم الوکیل" کہنے کا بھی قائل نہیں تھا۔ اس سلسلہ میں اس کا مسلک یہ تھا کہ اس جملہ کو سیاق سے علیحدہ کر کے نہیں پڑھنا چاہیے۔ دلیل میں وہ یہ آیت پیش کرتا۔ تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک ۵: ۱۱۶ (یعنی جو میں جانتا ہوں اس کو تو جانتا ہے، اور جو تو جانتا ہے وہ میں نہیں جانتا)۔ یہ اس بات کا بھی قائل نہیں تھا کہ اللہ کو کفیل کہا جائے۔

(۲) اس کے علاوہ دوسرے معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ وجہ اللہ سے مراد اللہ کی ذات ہے۔ اسی طرح نفس اللہ بھی اس کی ذات ہی سے تعبیر ہے۔ ان کے نزدیک اللہ غیر ہے مگر اغیار کی طرح نہیں۔ یدین (ہاتھ) سے مراد نعمت ہے۔ اسی انداز سے اس کے لیے جب عین یا عینین کا لفظ استعمال کیا جائے تو اس سے مقصود علم ہوتا ہے۔ اور اگر کہا جائے الاشیاء فی قبضۃ اللہ تو اس سے مراد یہ بات ہوتی ہے کہ اشیا اس کے ملک میں ہیں۔ ان کے نزدیک اس آیت میں یمین کے معنی لاخذنا منہ بالیمین ۶۹: ۴۵ قدرت کے ہیں۔

(۳) سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ وجہ اللہ سے مراد اللہ ہے۔

(۴) عبداللہ بن کلاب کا مذہب ہے کہ وجہ اللہ نہ تو عین خدا ہے اور نہ غیر خدا ہے۔ اس کو بس خدا کی صفت کہنا چاہیے۔ اسی طرح یدین اور عینین کا معاملہ ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۶)

باری تعالیٰ کن معنوں میں متصف بہ صفات ہے

(۱) الجبائی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ وجود اشیا سے پہلے ازل سے ان کو جانتا اور ان پر قدرت رکھتا ہے لیکن اس کے اس علم و قدرت کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔ اس کی رائے میں اشیا کو وجود سے پہلے اشیا کہنا غلط ہے۔ اسی طرح ان کو متشخص ہونے سے پہلے اشیا کہنا صحیح نہیں۔ ہاں وجود کے قالب میں ڈھلنے سے پہلے ان کے بارہ میں علم ممکن ہے۔ اور ان کا کوئی نہ کوئی نام بھی رکھا جا سکتا ہے۔ جواہر اور الوان کو بھی وجود سے پہلے جواہر و الوان کے نام سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔ ہیئات و کیفیات پر البتہ اس وقت تک ہیئات و کیفیات کا اطلاق نہیں ہو سکتا جب تک کہ یہ وضع و ہیئت اختیار نہ کر لیں۔ اسی طرح اجسام اور افعال کو وجود و وقوع سے پہلے اجسام و افعال سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

اس کی یہ رائے شے کے معنی در اصل نشان معلوم کے ہیں۔ چنانچہ اشیا مرتبۂ علم میں چونکہ معلومات کے درجہ میں ہوتی ہیں اس لیے ان پر ان معنوں میں وجود سے پہلے بھی اشیا کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اور جن چیزوں کا کوئی ذاتی نام ہے، وہ بھی کون و وجود کا پیرا ہن اختیار کرنے سے پہلے اشیا ہو سکتی ہیں۔ مثلاً جوہر، سواد اور بیاض وغیرہ۔ اسی انداز سے وہ اشیا جن کا نام یا وصف کسی علت کی بنا پر ہو اور وہ علت پائی نہ جائے ان پر بھی وجود و کون کے سانچوں میں ڈھلنے سے قبل اشیا کا لفظ بولا جاتا ہے جیسے مدعو یا مخبر عنہ کہ اخبار و دعا سے قبل بھی ان پر مدعو و مخبر عنہ کا اطلاق ہو سکتا ہے یا مثلاً فانی کا اطلاق ہر فنا پذیر شے پر ہو سکتا ہے۔ اگرچہ فی الحال وہ فنا کے مرحلہ سے نہ گذر پائی ہو۔

الجبائی کا کہنا ہے کہ وہ اشیا جو کسی ایسی علت کی بنا پر کسی وصف یا اسم سے متصف یا موسوم قرار پاتی ہیں کہ جس علت کا ہونا ان پر ضروری ہے۔ ان پر کون و وجود

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے پہلے اس وصف واسم کا اطلاق جائز نہیں۔ مثلاً متحرک کا اطلاق کسی شے پر اسی وقت ہوگا جب حرکت کا وجود پایا جائے اس سے پہلے نہیں۔ اور وہ اسماء وصفات جن کا تعلق فعل سے ہو، ان پر بھی فعل سے قبل ان اسماء وصفات کا اطلاق نہیں ہو سکتا جیسے مفعول یا محدث وغیرہ۔ ہاں جو اسماء وصفات تمیز وتفریق کے لیے ہوں وجود سے پہلے ان پر البتہ ان اسماء وصفات کا لفظ بولا جا سکتا ہے۔ اور اسی زمرہ میں وہ اسماء وصفات داخل ہیں جن میں دلالت یا اخبار کا پہلو پایا جاتا ہے جیسے کائن یا ثابت وغیرہ۔ الجبائی علم پر، علم حاصل ہونے سے پہلے لفظ علم کا اطلاق روا نہیں رکھتا تھا۔ کیونکہ علم کے تو معنی ہی اس اعتقاد کے ہیں جو واقع کے مطابق ہو۔ ضرورتاً یا کسی دلیل کی رو سے۔ امر ونہی پر بھی وقوع امر ونہی سے پہلے امر ونہی کا اطلاق اس کے نزدیک جائز نہیں۔ کیونکہ امر ونہی کا بھی جہد، قصد قاصد سے ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی کبھی ایک شے امر ونہی کے انداز کی ہوتی ہے مگر اس کو امر ونہی کے بجائے تہدید کہنا زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

اس کا قول ہے کہ وہ موجودات جو وجود کے مرحلے میں داخل ہو جاتی ہیں وہ وہی تو ہیں جو پہلے نہیں ہوتیں۔ اس کے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ کوئی شخص اللہ تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہے کہ وہ ازل سے اجسام ومخلوقات کے بارہ میں علم رکھتا ہے۔ لیکن اس بنا پر نہیں کہ یہ اجسام کو وجود کو ان سے پہلے بھی اجسام قرار دیتا ہے۔ بلکہ اس بنا پر کہ اللہ کو علم ہے کہ ان معدومات کو وجود کے سانچے میں ڈھلنا ہے۔

الجبائی کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ جو عالم یا قادر ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس علم سے عالم اور اس قدرت سے قادر نہیں کہ جو معروف ہے۔ بلکہ اس کے علم وقدرت کا اسلوب اور ہے۔ یہی انداز اس کا تمام صفات کے بارہ میں ہے۔

اس کا یہ عقیدہ ہے کہ ہم جب باری تعالیٰ کو عالم کہتے ہیں تو درحقیقت اس سے مراد چند معانی کا اثبات ہوتا ہے۔ مثلاً یہ کہ جن چیزوں کو جاننا ممکن نہیں وہ ان کو نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

جانتا یا یہ کہ جاہل نہیں۔ اور یہ کہ اس کو معلومات حاصل ہیں۔ اسی طرح جب ہم اس کو قادر کہتے ہیں تو اس سے مراد چند معانی کا اثبات ہے۔ مثلاً اس میں یہ دلالت پنہاں ہے کہ وہ ان چیزوں پر قادر نہیں کہ جن پر قدرت رکھنا از قبیل محال ہے۔ یا یہ کہ وہ عاجز نہیں۔ اور یہ کہ اس کی صلاحیت ابداع و تخلیق مقدورات رکھتی ہے۔ یہی حال اس کی صفت حی کا ہے اس سے مراد بھی کچھ حقائق کا اثبات ہے مثلاً یہ کہ وہ حیات کے اس تصور کے خلاف ہے کہ جو اس کے شایانِ شان نہیں۔ اور یہ کہ اس سے ان لوگوں کی تکذیب مقصود ہے جو اس کو میت سمجھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے سمیع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ ایسی چیزوں کو نہیں سنتا جن کا سماع جائز نہیں۔ اور یہ ہیں کہ وہ بہرہ اور اصم نہیں ہے۔ نیز یہ ہیں کہ اس کو مسموعات کا اس وقت علم ہوتا ہے جب وہ ان کو سنتا ہے۔ یہی انداز بصیر اور دوسری صفات کا ہے۔ موجود و قدیم کا کیا معنی ہے؟ اس کی وضاحت اس سے پہلے ہو چکی ہے۔

اس کا یہ بھی موقف ہے کہ جب عقل یہ کہے کہ باری تعالیٰ عالم ہے قادر ہے، بصیر اور سمیع ہے تو ہم ان صفات کے ساتھ اس کو متصف گردانیں گے۔ چاہے وہ خود ان صفات کی تصریح نہ کرے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ ان اسماء و صفات کا اطلاق جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں، اللہ کے سوا دوسروں پر نہیں ہو سکتا۔

(۲) بغداد کے معتزلہ نے اس بارہ میں اس سے اختلاف رائے کیا ہے۔ ان کا یہ موقف ہے کہ تعیین صفات کے معاملہ میں دلالت عقلی کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ نے خود اپنے لیے صفات و اسما کی تعیین کی ہو۔ اس سلسلہ میں ان کی دلیل یہ ہے کہ عارف و عالم کے ایک ہی معنی ہیں لیکن ہم اللہ کو عالم کہتے ہیں عارف نہیں کہتے۔ اسی طرح فہیم اور عاقل بھی ہم معنی صفات ہیں لیکن اس کو عاقل اور فہیم نہیں کہہ سکتے بعینہٖ جس طرح کہ ہم اس کے لیے غضب کا لفظ استعمال کرتے ہیں مگر اس کے دوسرے مترادفات استعمال نہیں کرتے۔ اس کو قدیم کہتے ہیں عتیق نہیں کہہ پاتے کیونکہ خود اس نے اپنے لیے ان صفات کی تعیین نہیں کی۔

(۳) الصالحی کی یہ رائے ہے کہ اللہ سبحانہٗ چاہے تو اپنا نام جاہل رکھ لے، اپنے کو میت قرار دے لے، یا (معاذ اللہ) اپنے کو انسان اور حمار کہہ دے۔ ان تمام القاب کو وہ لوگوں کے انکار کے علی الرغم اختیار کر سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۷)

کیا اللہ تعالیٰ لغت وزبان کے معانی کو بدل کر اپنا نام جاہل رکھ سکتا ہے؟

معتزلہ میں اختلاف رائے کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ زبان وادب کے معانی کو تبدیل کر کے اپنا نام جاہل رکھ سکتا ہے (یعنی ایسی صورت میں کہ جاہل کے معنی جاہل نہ ہوں)۔

(۱) کچھ لوگوں نے اس کو جائز سمجھا ہے۔

(۲) عباد کا کہنا ہے کہ نہ تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان کے مزاج کو بدل دے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنا نام جاہل رکھے۔

(۳) الجبائی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو عالم قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ وہ عالم ہے اور اشیا کو جانتا ہے۔ اس کے نزدیک اس کو عالم، عارف، اور داری (جاننے والا) کہنا درست ہے۔ لیکن فہیم، فقیہ، موقن، مستبصر اور متبین نہیں کہہ سکتے کیونکہ فہم وفقہ کے معنی کسی شے کو نہ جاننے کے بعد جاننا ہے۔ اسی طرح جب ہم کہتے ہیں احسست بالشی (میں نے شے کا احساس کیا)۔ یا فطنت لہ یا شعرت بہ۔ تو اس کے معنی بھی یہ ہوتے ہیں کہ پہلے میں ان کو نہیں جانتا تھا۔ اب جانتا ہوں۔ موقن اللہ کو اس بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ یہ علم کی اس نوعیت پر دلالت کناں ہے جو شک کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک عقل کے معنی منع کرنے اور روک دینے کے ہیں۔ کیونکہ یہ لفظ عقال بعیر سے ماخوذ ہے۔ اس کا کہنا ہے چونکہ باری تعالیٰ کا علم کسی طرح کی روک تھام سے دوچار نہیں ہوتا اس لیے اس کو عاقل نہیں کہہ سکتے۔ اس کے نزدیک عالم کے معنی عاقل کے نہیں ہیں۔ استبصار کا استعمال بھی علم کے بجائے نہیں کرنا چاہیے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی ایسے علم وآگاہی کے ہیں جو شک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

کی منزلوں سے گذرنے کے بعد حاصل ہو۔

اس کے خیال میں جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ان الباری یحب الاشیاء کہ باری اشیا کو پانے والا ہے۔ تو اس کے معنی پانے والا یا جاننے والا ہوتا ہے۔

اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ازل سے عالم، قادر اور سمیع و بصیر ہے لیکن سامع و مبصر نہیں کہہ سکتے اس لیے کہ اس طرح کہنے سے مسموعات، مبصرات اور مدرکات کی طرف ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔

اس کا کہنا ہے کہ سامع و مبصر ہونا باری تعالیٰ کا ذاتی وصف ہے لیکن ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ ازل سے سامع اور مبصر ہے۔ بعینہٖ جس طرح عالم ہونا اس کا وصف ذاتی ہے لیکن یوں کہنا درست نہیں کہ زید کے مخلوق ہونے کے بارہ میں اس کا علم ذاتی نوعیت کا ہے۔ اسی طرح اس کا ان معنوں میں ازل سے عالم ہونا کہ آئندہ چل کر تخلیق و آفرینش سے کام لے گا صحیح نہیں۔ اس کے نزدیک سمیع کے معنی یہ ہیں کہ وہ دعا کو سننے والا اور قبول کرنے والا ہے۔ لیکن اس کا تعلق صفات فعل سے ہے ذات سے نہیں۔ رائی کے معنی اس کے ہاں عالم کے ہیں۔ اس بنا پر ان الباری لم یزل رائیا (کہ باری تعالیٰ ہمیشہ سے رائی ہے) کے معنی ہیں کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے۔

اس بنا پر الجبائی یہ تو کہتا کہ باری تعالیٰ ازل سے عالم ہے لیکن یہ نہ کہتا کہ ازل سے رائی ہے۔ رائی کے دو معنی ہیں۔ ایک عالم کے دوسرے مدرک کے۔ اسی طرح بصیر کے معنی اس کے نزدیک کبھی تو عالم کے ہوتے ہیں۔ جیسے مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ فلان بصیر لصناعتہ یعنی عالم بصناعتہ۔ اس لحاظ سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ ازل سے بصیر ہے۔ اور کبھی اس کے معنی رائی یا دیکھنے والے کے ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ ازل سے بصیر ہے۔ ہاں صرف بصیر ضرور کہہ سکتے ہیں۔ اور اس کے معنی ہوں گے ایسی چیزوں کو دیکھنے والا جن کو دیکھنا ممکن ہے۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو نابینا سمجھنا غلط ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے قوی، قاہر، عالم، مستولی اور مالک ہے۔ اسی طرح وہ ہمیشہ سے متعال بھی ہے لیکن متعال میں تنزیہہ کا پہلو ملحوظ رہنا چاہیے کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے:

تعالیٰ اللہ عما یشرکون (۹: ۱۹) اللہ ان کے شرک سے بالاتر ہے۔

اس کا ہمیشہ سے مالک، سید اور رب ہونا ازل سے قادر ہونے کے معنوں میں ہے یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ کو رفیع یا شریف حقیقی معنوں میں کہنا چاہیے کیونکہ اس کا دراصل تعلق شرف مکانی سے ہے۔ اسی طرح علو مکانی کے لحاظ سے اس کو عالی کہنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ الّا یہ کہ استعمال بر سبیل مجاز ہو۔

اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو عظیم، کبیر اور جلیل کہنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ صاحبِ سیادت ہے۔ یا مالک و مقتدر ہے۔ جبار کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ باری تعالیٰ پر کسی کا غلبہ نہیں اور یہ کہ وہ ذات کسی عجز سے دوچار نہیں۔ یوں سمجھیے جبار کے معنی اس کے نقطۂ نگاہ سے قریب قریب عزیز کے ہیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے اپنی ذات کے اعتبار سے غنی ہے۔ کریم کے معنی اگر عزیز کے ہوں تو اس کا تعلق بھی صفاتِ نفس سے ہے۔ اور جواد کے ہوں تو اس صورت میں اس کا شمار صفات فعل میں ہوگا۔ حکیم علیم کے معنوں میں اس کے نزدیک صفاتِ ذات میں سے ہے۔ لیکن اگر حکیم کے معنی یہ ہوں کہ اس کے افعال سے حکمت مترشح ہے تو اس کو صفاتِ فعل میں شمار کریں گے۔ صمد سید کے معنوں میں صفات ذات میں سے ہے۔ لیکن اگر مرجوع الیہ کے معنوں میں ہو تو اس صورت میں اس کا تعلق صفات نفس سے نہیں رہے گا۔ صمد کے معنی اس کے نزدیک ایسی ذاتِ واحد کے بھی ہیں جو تقسیم و تجزی سے پاک ہو اور نظیر و مثال سے منزہ ہو۔ النجار کا بھی یہی مسلک ہے۔ کہ اس سے وہ ذات مراد ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ اور اپنے قِدم اور خداوندی کے لحاظ سے بے نظیر ہے۔ الٰہ کے معنی اس کے نزدیک ایسے معبود کے ہیں جو تنہا عبادت کے لائق ہو۔ ان معنوں میں اس کا تعلق صفات ذات سے ہے۔ اللہ اس کے نزدیک اصل میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

الا لہ تھا۔ ہمزہ ثانیہ چونکہ حذف ہوجاتا ہے اس لیے لام لام میں مدغم ہو جاتا ہے۔ یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ ایک معنی سے تعبیر ہے۔ کیونکہ معنی کا تعلق تو کلام سے ہے۔ اس کا قول ہے کہ باری تعالیٰ حقیقتاً اور بالذات باقی ہے معنی زائد کی وجہ سے نہیں۔ باقی کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ باری تعالیٰ بغیر حدوث کے موجود ہے اس کے نزدیک باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ کہنا درست نہیں کہ وہ ہمیشہ ایسی ذات دائم رہا ہے جسے فنا نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بجائے یوں کہنا چاہیے کہ وہ دائماً اور ہمیشہ ہمیشہ باقی رہے گا۔ کیونکہ اس پیرایۂ بیان سے اس کے دوام و بقا کا تعلق مستقبل سے ظاہر ہوتا ہے۔ ہاں اس طرح البتہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ ہمیشہ ایسی ذات دائم رہا ہے کہ جس کا کوئی نقطۂ آغاز نہیں بعینہ جس طرح کہ ہم اسے دائم الوجود بھی کہہ سکتے ہیں۔ دائم الوجود کے معنی یہ ہیں کہ اس کا اول نہیں۔ قیوم اور قائم کے معنی بھی دائم کے ہیں اور اس کا تعلق صفات ذات سے ہے۔ وہ اس بات کا قائل نہیں کہ قدیم کے معنی حیی و قادر کے ہیں اور سمیع کے معنی کلام و صوت کو جاننے والے کے ہیں۔ یا یہ کہ بصیر کے معنی مبصرات کو معلوم کرنے کے ہیں۔

باری تعالیٰ کے بارہ میں وہ کہا کرتا تھا کہ وہ ازل سے ایسی قدیم ہستی ہے کہ جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ آخر۔ اس کا یہ بھی موقف ہے کہ وصف اور صفت ایک ہی بات ہے۔ اور تسمیہ اور اسم ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔ جیسے مثلاً باری تعالیٰ کو عالم اور قادر کہنا کہ یہ وصف بھی ہے اور صفت بھی۔ اور یہی تسمیہ بھی ہے اور اسم بھی۔ جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا تم علم اور قدرت کو بھی صفت گردانتے ہو تو وہ جواب میں کہتا کہ ہم نے چونکہ علم کا اثبات نہیں کیا اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ صفت ہے یا نہیں۔ اور اسی طرح چونکہ ہم نے باری تعالیٰ کے لیے علم کو اس کے حقیقی معنوں میں استعمال نہیں کیا اس لیے یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ قدیم ہے یا حادث ہے۔ یا یہ کہ یہ عین ذات ہے یا غیر ذات۔ اور جب اس سے پوچھا جاتا کہ کیا قدیم صفت ہے۔ جواب میں یہ کہتا کہ نہیں۔ قدیم تو موصوف ہے۔ ہاں ہم جب اللہ اور قدیم کا الگ الگ ذکر کرتے ہیں تو اس سے البتہ صفت

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کا اظہار ہوتا ہے۔

اس کے نزدیک مرید، محب، ودود، راضی، ساخط، غضبان، موالی، معادی، حلیم رحیم، رحمان، راحم، خالق، رازق، باری مصور، محی اور ممیت ایسی صفات ہیں جن کا تعلق فعل سے ہے۔ اس کے نزدیک ایسی تمام صفات، صفات فعل میں شمار ہوں گی۔ جن کی ضد کا بھی اس پر اطلاق ہو سکے یا جن کی ضد پر بھی وہ قادر ہو۔ متکلم کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ وہ کلام کو پیدا کرنے والا ہے۔

اس کی رائے میں ارادۂ الٰہی کے وہی معنی ہیں جو ہمارے ارادہ کے ہیں۔ یعنی کسی شے کی محبت اسی طرح کراہت کے معنی کسی شے کو بُرا سمجھنا ہے۔ راضی کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ ہم سے راضی ہے یا یہ کہ ہمارے اعمال سے خوش ہے، دونوں کا اس کے نزدیک ایک ہی مطلب ہے۔ اعمال سے خوش ہونے سے مراد یہ ہے کہ ہم سے جس طرح وہ چاہتا ہے اسی طرح کام کیے ہیں۔ غضب الٰہی کے معنی اللہ کی ناراضی کے ہیں۔

اس کے نزدیک ارادہ و مشیت میں فرق ہے۔ اس لیے مشیت کو اللہ کی طرف منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ حلم کا مطلب اس کے نزدیک بندوں کو ڈھیل دینا ہے۔ اور انعام سے نوازنے کے معنی یہ ہیں کہ وہ انتقام نہ لے کیونکہ اگر وہ انتقام لے تو حلیم نہیں قرار پاتا۔ یہ اللہ تعالیٰ کو صبر، وفا اور زرایہ کے اوصاف سے متصف نہیں گردانتا۔ باری تعالیٰ کو یہ حنان بھی نہیں سمجھتا۔ کیونکہ اس کا تعلق حنین یا ایک طرح کی رقت و شوق سے ہے۔

اس کا یہ بھی خیال تھا کہ باری تعالیٰ محمل (حمل ٹھہرانے والا) ہے کیونکہ درحقیقت عورتیں اسی کی بخشش و کرم سے حاملہ ہوتی ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ حقیقی والد وہی ہو۔ بلکہ یہ کہ اس کے سوا اور کوئی والد نہیں۔

اس کے نزدیک اللہ ابداً خالد رہے گا کہنا تو صحیح ہے کیونکہ خلود کی یہ صفت اس کی ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ ازل سے خالد رہا ہے۔ ایک مرتبہ اس نے یہ بھی کہا کہ اگر اجسام مدت مدید تک باقی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

رہیں تو اگرچہ ان کا مبدا و آغاز ہے۔ تاہم ان پر قدیم کا حقیقتاً اطلاق ہو سکتا ہے۔ لیکن پھر اس نے اس عقیدہ سے رجوع کر لیا۔

انسان کے بارہ میں یہ صفت باقی کے استعمال کو جائز نہیں ٹھہراتا تھا کیونکہ باقی ایسی شے موجود کو کہتے ہیں جو حادث نہ ہو اور انسان حادث ہے۔

اور جب اس سے یہ بات دریافت کی جاتی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مسمّٰی تو ایک ہے اور اسما مختلف ہیں۔ اور مقصود و معنی ایک ہی ذات ہے اور تعبیرات بوقلموں ہیں؟ اور یہ کہ عالم کے معنی قادر کے کیوں نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہوتا کہ کیونکہ علم و قدرت کے اہداف میں اختلاف ہے۔ یعنی معلوم اور شے ہے اور مقدور اور شے یہی وجہ ہے کہ کچھ ایسی معلومات بھی ہیں جن کو دائرہ علم میں تو رکھا جا سکتا ہے دائرہ قدرت میں نہیں۔ یہی حال سمیع و بصیر کا ہے کہ ان میں بھی اختلاف مسموعات و مبصرات کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔

اس کا ایک جواب یہ بھی ہوتا کہ اسما و صفات کا اختلاف فوائد کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ مثلاً جب تم نے باری تعالیٰ کو عالم کہا تو اس سے اس کا علم ظاہر ہوا۔ اور یہ معلوم ہوا کہ اس کی معلومات کا بھی ایک دائرہ ہے۔ اور اس کے ساتھ اس شخص کی تکذیب بھی ہوئی جو اللہ کو جاہل قرار دیتا ہے۔ نیز یہ معلوم ہوا کہ جن چیزوں کا جاننا مناسب نہیں وہ ان کو نہیں جانتا۔ اسی طرح جب تم نے اس کو صفت قادر سے تعبیر کیا تو اس سے دوسری نوعیت کا علم حاصل ہوا۔ اور یہ معلوم ہوا کہ وہ انہی چیزوں پر قدرت رکھتا ہے جن پر قدرت رکھنا جائز ہے۔ اور اس کے ساتھ تم نے اس گروہ کی تکذیب کی جو باری تعالیٰ کو عاجز کہتا ہے۔ نیز اس حقیقت کا پتہ چلا کہ اس کا اپنا دائرہ مقدورات بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اسما و صفات کا اختلاف دراصل ان علوم کا اختلاف ہے جو عالم، قادر، حیی، سمیع اور بصیر میں پنہاں ہیں۔

اس کا یہ کہنا ہے باری تعالیٰ کی یہ صفات یعنی سبوح اور قدوس نفس و ذات

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے تعلق رکھتی ہیں۔ اوران سے مقصود ان تمام امور سے اظہار تنزیہ ہے جو انسانوں میں پائے جاتے ہیں جیسے عورتوں سے تعلق یا اہل و عیال رکھنا وغیرہ۔

اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو واحد کہنا یا متوحد قرار دینا ایک ہی بات ہے۔ اسی طرح اس کو جبار یا متجبر کہنا ہم معنی ہے۔ اور کبیر یا متکبر کہنا یکساں اہمیت کا حامل ہے۔ اس کے نزدیک باری تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں فوق العباد قرار دینا صحیح نہیں۔ اور اگر اس طرح کی تعبیر کو ہم قرآن میں پائیں تو اس کو مجازی معنوں میں سمجھنا چاہیے۔ جیسا کہ ارشاد ہے:

وھو القاھر فوق عبادہ (۶) اور وہی اپنے بندوں پر غالب ہے۔

(۱۸:۶)

مراد یہ ہے کہ وہ اپنے بندوں پر مستولی ہے اور ان پر قابو رکھنے والا ہے۔

کبھی کبھی یہ کہا کرتا تھا کہ فوق عبادہ کے معنی یہ ہیں کہ وہ علم و قدرت میں اپنے بندوں پر فوقیت رکھتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ باری تعالیٰ کو جو قریب کہا جاتا ہے تو اس کے معنوں میں بھی توسع اور مجاز سے کام لیا گیا ہے۔ غرض یہ ہے کہ وہ ہمارے اعمال کو دیکھتا اور جانتا ہے اور ہماری شخصیت سے پوری طرح آگاہ ہے۔ اسی طرح ہم جب کہتے ہیں کہ اطاعت سے اس کا تقرب حاصل ہوتا ہے تو یہ تقرب بھی بطور مجاز کے استعمال ہوتا ہے۔

باری تعالیٰ کی صفت متین کے بارہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ استعمال کی یہ نوعیت بھی معنی مجازی کی حامل ہے۔ کیونکہ متین کے معنی ٹھوس اور سخت شے کے ہوتے ہیں۔ اس سے مراد اس کی بے پایاں قوت کا اظہار ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے شدید کا لفظ بطور مجاز کے استعمال ہوتا ہے۔ اس لیے کہ شدت کا تعلق دراصل جسم کی توانائی اور صلابت سے ہے۔ اور ظاہر ہے کہ صلابت اس کی صفت نہیں ہو سکتی۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ کو شدید العقاب اور اس طرح کی صفات

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے۔ کیونکہ یہ صفات فعلی سے تعلق رکھتی ہیں۔ رہا ارشاد باری:

اشد منهم قوة (۴۱:۱۰)

تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ ان سے زیادہ قدرت رکھتا ہے۔ اشد کا لفظ یہاں بطور مجاز کے استعمال ہوا ہے۔ اس کا قول ہے کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں مشاہد ہے کہ وہ چیزوں کو دیکھتا اور دعا کو سنتا ہے۔ اس پر بطور معارضہ کے اس سے پوچھا گیا کہ اس میں مجازی معنی کیا ہوئے جب کہ ہماری نسبت جب مشاہد کا لفظ استعمال ہوتا ہے تو اس کے بھی یہی معنی ہوتے ہیں۔

اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی یہ صفت کہ وہ مطلع علی العباد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بندوں کے اعمال کو جاننے والا ہے۔

غنی کے یہ معنی ہیں کہ نفع وضرر کی اس کے حریم جلال تک رسائی نہیں۔ نہ وہ لذت و سرور سے دوچار ہونے والا ہے۔ نہ آلام وغموم کا اس کے ہاں گزر ہے اور نہ وہ کسی کا محتاج ہے۔

اسی طرح اس کے نزدیک باری تعالیٰ کو نور السموات والارض کہنا بھی مجاز ہے اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان وزمین کے رہنے والوں کی رہنمائی فرمانے والا ہے۔ اور یہ اسی طرح اس سے ہدایت ورہنمائی حاصل کرتے ہیں جس طرح کہ انسان نور اور روشنی سے رہنمائی حاصل کرتا ہے۔ اس کو حقیقی معنوں میں نور سمجھنا غلطی ہے کیونکہ نور یا روشنی کا تعلق جسمانیات سے ہے اور اللہ تعالیٰ جسمانیات سے مبرا ہے۔ مزید برآں صفات کے بارہ میں یہ اصول فکر ونظر کے سامنے رہنا چاہیے کہ یہاں معانی کی تعیین عقل ولغت کی رو سے نہیں ہوئی۔ بلکہ یہ توقیفی امر ہے اور اگر ہم اللہ تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں نور یا روشنی قرار دیں گے تو پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ اس کو جسم یا حادث یا انسان بھی کہا جائے۔ مگر چونکہ صفات کا مسئلہ عقل ولغت کی رو سے طے نہیں ہوتا اس لیے اس کو اس طرح کی صفات سے متصف نہیں کیا جائے گا جن میں جسمانیت کا پہلو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نمایاں ہو۔

حسین النجار کا عقیدہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نور السمٰوٰت والارض ان معنوں میں ہے کہ وہ آسمان اور زمین کے مکینوں کا رہنما اور ہادی ہے۔

الجبائی کی رائے میں اللہ کی صفت سلام سے مراد یہ ہے کہ وہ مسلم یعنی سلامتی عطا کرنے والا ہے اور حق سے مراد یہ ہے کہ اس کی عبادت حق ہے۔

اس کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ اس آیت کے معنی

ان اللہ ھو الحق (۲۴: ۲۵) اللہ ہی حق ہے

یہ ہوں کہ وہی باقی رہنے والا، زندگی اور موت عطا کرنے والا اور سزا و جزا دینے والا ہے۔ اور اس آیت میں باطل کے معنی اور اس کے سوا وہ جس چیز کی عبادت کرتے ہیں

وان مایدعون من دونہ الباطل ۳۱:۳۱ وہ باطل ہے۔

یہ ہیں کہ وہ مٹنے والا ہے اور کسی کے لیے بھی عذاب یا ثواب کا مالک نہیں۔

مومن کا مطلب یہ ہے کہ اس نے بندوں کو شریعت کے رو سے ایسا تحفظ عطا کر رکھا ہے کہ کوئی شخص ناحق اسے حاصل نہیں کر سکتا۔ مہیمن کے معنی امین کے ہیں۔ بلکہ یہ امین ہی کی بدلی ہوئی شکل ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے:

ومھیمنا علیہ (۵: ۴۸) یعنی وہ اس کا امین ہے۔

جبائی کے نقطہ نظر سے اللہ تعالیٰ کو جواد کہنا تو صحیح ہے لیکن سخی نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ لفظ سخا کے معنی لینت اور نرمی کے ہیں۔ جیسا کہ محاورہ ہے ارض سخاویۃ یعنی نرم زمین۔

اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کی صفت غالب کا تعلق صفات سے ہے اور اس کے معنی قاہر و مقتدر کے ہیں۔ اور اگر اس کو طالب کہا جائے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ظالم سے مظلوم کا حق طلب کرنے والا ہے۔ اس صورت میں اس کا تعلق صفات فعل سے ہوگا۔ اس کا کہنا ہے کہ راحم بھی صفات فعل میں سے ہے اور اس کے معنی منعم اور محسن کے ہیں۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ پر صفت مشفق کا اطلاق

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

نہیں ہو پاتا۔ کیونکہ لفظ اشفاق میں حذر و خوف کا پہلو نمایاں ہے۔ اور اللہ کی ذات اس سے منزہ ہے۔ اس کا یہ بھی خیال ہے کہ لطیف کے دو معنی ہیں۔ کبھی تو اس کا اطلاق خدائے منعم پر ہوتا ہے اور کبھی حکیم و علیم خدا پر جس کی تدبیر و حکمت اس درجہ باریک اور لطیف ہے کہ بندے اس کو سمجھ نہیں سکتے۔

الجبائی کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ کو رفیق کی صفت سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے کہ رفق کے معنی دراصل کسی چیز کی اصلاح و اتمام کے لیے اسباب و حیل کی فراہمی کے ہیں۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کو جب ہم ناظر کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ منعم ہے۔ دیکھنے والا نہیں۔ کیونکہ نظر کے معنی صرف دیکھنے کے نہیں ہیں۔ بلکہ حدقہ چشم کو شے مرئی کی طرف پھیرنے اور گھمانے کے ہیں۔ اسی طرح لفظ استماع ہے۔ اس کے معنی بھی صرف سماعت اور ادراک کے نہیں بلکہ شے مسموع کی طرف ملتفت ہونے کے ہیں۔ اس بنا پر استماع کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہیے۔ اس کے خیال میں یہی حال لفظ فکر کا ہے۔ اس کا اطلاق بھی چونکہ سوچ بچار کی ایسی نوعیت پر ہوتا ہے جس میں کسی بات کے حق و ناحق ہونے کا فیصلہ کرنا ہو۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کو اس سے متصف نہیں گردانا چاہیے۔ غفور کے معنی اس کے نزدیک یہ ہیں کہ اللہ اپنے بندوں کے گناہوں پر پردہ ڈال دیتا ہے۔ اور ذلیل و رسوا نہیں ہونے دیتا۔ مغفر (خود) کا لفظ اسی سے بنا ہے۔ اور یہی مناسبت اس میں پائی جاتی ہے۔ یعنی پہننے کی ایسی چیز جو چہرہ اور سر کو ڈھانپ لیتی ہے۔ اور دشمن کے وار سے محفوظ رکھتی ہے۔ اس کے خیال میں باری تعالیٰ کو شکور کہنا بھی از قبیل مجاز ہے۔ کیونکہ لفظ شکر کا اطلاق اس اظہار نعمت پر ہوتا ہے جو شاکر کی طرف سے ہو۔ اور مشکور وہ شخص ہوتا ہے جس کی طرف سے اس نعمت کی ارزانی ہو۔ اس لحاظ سے شکور کے لفظی معنی اظہار شکر کرنے والے کے ہوئے۔ اللہ تعالیٰ کو شکور اس مناسبت سے کہا جاتا ہے کہ وہ اطاعت و بندگی پر اپنے بندوں کو انعامات سے نوازنے والا ہے۔ حمد و شکر میں اس کے نزدیک معنی کا فرق ہے کیونکہ حمد ذم کی ضد ہے اور شکر کفر بمعنی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کفران کی ضد ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اس کی رائے میں ان معنوں میں حمید کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے انعامات کی رو سے محمود اور ستودہ صفات ہے۔ اس کی رائے میں اللہ تعالیٰ کو صالح کے لفظ سے تعبیر نہیں کر سکتے اگرچہ اس کے تمام افعال صلاح ہی پر مبنی ہیں۔ کیونکہ صالح سے مراد ایسا شخص ہوتا ہے جو اپنی اصلاح کی وجہ سے صالح ہو۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ اگرچہ دوسروں پر فضل روا رکھتا ہے لیکن اس پر بھی اس کو فاضل نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اس کے افضال کا تعلق غیر سے ہے۔ اور وہ اس بات سے قطعی بے نیاز ہے کہ اس نوع کی بخشش و نوال سے فاضل کہلائے۔ ہاں جس پر اس کی رحمت ہوتی ہے وہ البتہ اس شرف و فضل سے بہرہ مند ہوتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کو یہ خیر محض قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی ذات سے صرف خیر ہی کا صدور ہو پاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں شر یہ ہے۔ اور اس کا اطلاق اس شخص پر ہوتا ہے جس سے شر کا صدور کثرت سے ہو۔

اس کے نزدیک امراض شر میں محض مجازاً داخل ہیں۔ ورنہ درحقیقت یہ شر نہیں۔ یہی رائے اس کی جہنم کے بارہ میں ہے کہ یہ حقیقتاً شر نہیں۔ لفظ شر کے فاعل کی جمع اس کے خیال میں اشرار ہے۔ عذاب جہنم کے بارہ میں اس کی یہ رائے ہے کہ یہ نہ خیر ہے نہ شر۔ کیونکہ خیر اس شے کو کہتے ہیں جس میں انسان کے لیے منفعت و نعمت کا کوئی نہ کوئی پہلو پایا جائے۔ اور شر کا اطلاق اس شے پر ہوتا ہے جس میں فساد اور بگاڑ کا عنصر ہو۔ اور عذاب جہنم میں یہ دونوں چیزیں پائی نہیں جاتیں۔ نہ صلاح اور نہ فساد، نہ منفعت اور نہ بگاڑ۔ اس کا تعلق تو تقاضائے عدل و حکمت سے ہے۔

الاسکافی نے اس مسئلہ میں اس سے اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔ اس کے نزدیک عذاب جہنم دراصل خیر سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس کے ڈر سے لوگ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

معاصی یا ارتکاب کفر سے دامن کشاں رہتے ہیں۔

اہل اثبات کا یہ عقیدہ ہے کہ عذاب جہنم درحقیقت ضرر ہے، آزمائش ہے اور شر ہے۔ خیر، صلاح اور رحمت وغیرہ نہیں۔

عباد بن سلیمان کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے کسی بھی لحاظ سے شر کی تخلیق نہیں کی ہے اور نہ جہنم کو مجازاً یا حقیقتاً شر قرار دیا ہے۔ اسی طرح کہیں بھی امراض کو شر نہیں ٹھہرایا۔

اس نے معتزلہ پر یہ معارضہ پیش کیا ہے کہ اگر تم باری تعالیٰ کے بارہ میں یہ عقیدہ رکھتے ہو کہ اس نے شر کی تخلیق کی ہے تو پھر تم اس کو شر پر کہنے سے کیوں باک محسوس کرتے ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۴۸)

کیا اللہ تعالیٰ کو ضرر رساں کہہ سکتے ہیں

اس بارہ میں تین گروہ ہیں :

(۱) اہل اثبات کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں مومنوں کو تو حقیقتاً نفع پہنچاتا ہے اور کفار کو ضرر سے دوچار کرتا ہے۔ اور ان سے جو بھی سلوک روا رکھتا ہے وہ ان کے حق میں ضرر ہی ہوتا ہے۔ جس سے ان کے دین کو نقصان پہنچتا ہے۔ کیونکہ اللہ یہ چاہتا ہے کہ یہ لوگ اس کے انعامات کے باوجود کفر ہی میں ٹامک ٹوئیاں مارتے رہیں۔ اہل اثبات اس مسئلہ میں دو گروہوں میں بٹ گئے ہیں۔

ایک کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہاں تک دنیا کا تعلق ہے کفار کو انعامات سے بہرہ مند کرتا رہتا ہے۔ مثلاً انھیں مال عطا کرتا ہے اور صحت و توانائی بخشتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ دوسرے کا خیال ہے کہ نہیں۔ دنیا میں ان سے جو سلوک ہوتا ہے وہ بھی اس لیے ہوتا ہے تاکہ یہ کفر پر جمے رہیں۔

(۲) الجبائی کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ دین کے معاملہ میں کسی کو بھی ضرر کا شکار نہیں بناتا البتہ جہنم میں اہل کفار کو جسمانی عذاب کا مزہ ضرور چکھائے گا۔

(۳) معتزلہ کی اکثریت کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں کسی کو بھی ضرر سے دوچار نہیں کرتا۔ جس طرح کہ حقیقی معنوں میں کسی کو بھی دھوکہ نہیں دیتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۴۹)

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں خالق ہے

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو خالق قرار دینے کے معنی یہ ہیں کہ فعل کا صدور اس سے قدرتِ قدیمہ سے ہوتا ہے۔ اور خالق کے سوا کوئی بھی قدرتِ قدیمہ سے متصف نہیں ہوتا۔ کسب کے معنی یہ ہیں کہ فعل کا صدور قدرتِ حادثہ سے ہو۔ چنانچہ جس سے فعل کا صدور قدرتِ قدیمہ کی وجہ سے ہو، وہ تو خالق ہے۔ اور جس سے قدرتِ حادثہ کی وجہ سے ہو وہ مکتسب ہے۔ اہل حق کا یہی مذہب ہے۔

(۲) الاسکافی اور معتزلہ کے بہت سے لوگوں کا یہ قول ہے کہ خالق وہ ہے جو فعل کے صدور میں کسی آلہ یا عضو و جارح کا رہین منت نہ ہو۔

(۳) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں خالق کہا جاتا ہے کہ اس کا ہر ہر فعل اس نظام کے مطابق ہوتا ہے جس کو اس نے ترتیب دے رکھا ہے۔ اور انسان پر بھی اسی وجہ سے خالق کا اطلاق ہوتا ہے کہ اس کے افعال بھی نظام و ترتیب کے مطابق انجام پاتے ہیں۔

باقی معتزلہ نے خالق کی اس تعریف کو تسلیم نہیں کیا۔

(۴) عباد کے نقطۂ نظر سے خالق کے معنی باری کے ہیں۔ اور مخلوق کے معنی مبری کے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۵۰)

کیا انسان درحقیقت فاعل ہے

(۱) الناشی کے سوا باقی تمام معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ انسان حقیقی معنوں میں فاعل، محدث، مخترع اور افعال کو انجام دینے والا ہے۔

(۲) الناشی کا یہ خیال ہے کہ انسان حقیقی معنوں میں فاعل نہیں۔ اور نہ حقیقی معنوں میں محدث یا فعل کی تخلیق کرنے والا ہی ہے۔ یہ اس بات کا بھی قائل نہیں تھا کہ باری تعالیٰ کسب واکتساب انسانی کی تخلیق کرنے والا ہے۔ اس خیال میں یہ تناقض پنہاں ہے کہ فعل تو حدوث پذیر ہو مگر اس کو سطح حدوث پر نمائندہ کرنے والا کوئی نہ ہو۔ یا فعل کا ہدف یعنی مفعول تو پایا جائے مگر فاعل نہ پایا جائے۔

(۳) مجھے معلوم ہوا ہے کہ ان میں کے بعض لوگ انسان کو درحقیقت محدث سمجھتے ہیں۔ لیکن مکتسب کے معنوں میں۔

(۴) میں نے ان میں ایسے لوگوں کو بھی پایا ہے کہ ان میں سے کسی سے اگر یہ پوچھا جائے کہ کیا انسان حقیقتاً فاعل ہے تو ان کا جواب یہ ہوتا ہے کہ فاعل کے دو معنی ہیں۔ اگر تمھاری مراد فاعل سے یہ ہے کہ وہ خالق ہے تو یہ غلط ہے اور اگر اس کے معنی مکتسب کے ہیں تو انسان درحقیقت مکتسب ہے۔ اس پر یہ کہا جاتا کہ آیا فاعل کے معنی تمھارے نزدیک مکتسب کے ہیں تو ان لوگوں کا یہ جواب ہوتا کہ ہاں فاعل کے معنی مکتسب کے ہیں۔ گویا جب بھی ان سے انسانی فعل کے بارہ میں دریافت کیا جاتا یہ جواب میں فعل کو انہی دو خانوں میں تقسیم کر دیتے۔ کوشانی کا یہی مسلک ہے۔

(۵) مجھے یحییٰ بن ابی کامل کا یہ قول معلوم ہوا ہے کہ باری تعالیٰ بھی مجازی معنوں میں فاعل ہے۔ اور انسان بھی مجازی معنوں میں فاعل ہے۔ کیونکہ انسانی فعل کی حیثیت محض اکتساب کی ہے۔ اور جہاں تک باری تعالیٰ کا تعلق ہے اس کے فعل

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کو فعل کے بجائے تخلیق سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(۶) برغوث کے بارہ میں یہ روایت منقول ہے کہ اس سے ایک مرتبہ یہ پوچھا گیا کہ باری تعالیٰ فاعل ہے۔ اس نے کہا میں نہیں کہہ سکتا کیونکہ "یفعل" میں ذم کا پہلو پایا جاتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے بئس ما فعلت (تم نے جو کچھ کیا بُرا کیا)۔ میں باری تعالیٰ کے لیے خالق کا لفظ بھی موزوں نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں بھی ذم کا پہلو پایا جاتا ہے۔ چنانچہ قرآن ہی میں ہے:

وتخلقون افکا (۲۹: ۱۷) اور تم جھوٹی باتیں تراشتے ہو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لفظ خلق کے ساتھ مذمت کو وابستہ کیا ہے اور ذم یا مذمت کی جو نوعیت قرآن میں مذکور ہو عوام کے استعمال میں وہ اور شدید ہو جاتی ہے۔

(۷) میں نے احمد بن سلمہ الکوشانی کو یہ کہتے سنا ہے کہ میرا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ باری تعالیٰ جور کی تخلیق کر سکتا ہے۔ میرے نزدیک باری تعالیٰ کی طرف جور کو منسوب کرنا غلط ہے۔ کیونکہ اس سے اس کے جائز ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ کوشانی حسین النجار کے ماننے والوں میں سے ہے۔

(۸) اہل اثبات میں کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ کے بارہ میں ہم جب "یفعل" کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد "یخلق" ہوتا ہے۔ اور یہ استعمال اس کے حق میں حقیقی معنوں میں ہے۔ لیکن انسانوں کی طرف فعل کے انتساب کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ وہ درحقیقت کاسب یا مکتسب ہے۔ اس لیے کہ فعل درحقیقت اسی کا ہے جو خلق و آفرینش سے کام لیتا ہے۔ لغت کی رو سے بھی فاعل کے معنی خالق ہی کے ہیں۔ اور اگر انسان اکتساب کے بعض گوشوں کی تخلیق پر قادر ہو تو وہ اکتساب کے تمام گوشوں پر قادر ہو سکتا ہے۔ جس طرح کہ قدیم نے جب اپنے فعل کے بعض گوشوں کی تخلیق کی تو فعل کے تمام گوشوں کی تخلیق کی۔

(۹) اہل اثبات کا اس بارہ میں اتفاق رائے ہے کہ مخلوق کے معنی محدث یا

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

نو پیدا کے ہیں۔ اور اسی طرح محدث مخلوق کے مترادف ہے۔ میرے نزدیک یہی صحیح ہے۔ یہی میرا مذہب ہے اور اسی کی میں تبلیغ کرتا ہوں۔

(۱۰) زہیر الاثری اور ابو معاذ تومنی کا کہنا ہے کہ مخلوق کے معنی یہ ہیں کہ یہ شے اللہ کے ارادہ سے اور کلمہ کُن سے وقوع پذیر ہوئی ہے۔

بہت سے معتزلہ کی یہی رائے ہے۔ ابو الہذیل کا بھی یہی قول ہے۔

(۱۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ مخلوق کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے براہِ راست کسی شے کی تخلیق کی ہے۔ یہ لوگ مخلوق کو کسی طرح بھی 'قول' یا کلمہ کن کا مترادف نہیں سمجھتے۔ ابو موسیٰ اور بشر المعمر کی یہی رائے ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۵۱)

اکتساب کیا ہے ؟

(۱) معتزلہ میں سے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ مکتسب کا معنی یہ ہے کہ ایک شخص آلہ یا عضو وجارحہ سے قوت کے بل پر ایک کام انجام دیا ہے۔ اور یہ قوت نو پیدا یا مخترعہ ہے۔

(۲) الجبائی کا قول ہے کہ مکتسب سے مراد ایسا شخص ہے جو نفع، ضرر، خیر اور شر کا اکتساب کرتا ہے۔ کبھی اکتساب کے معنی حصول مال کے بھی ہوتے ہیں۔ اور یہ اس کا حقیقی استعمال ہے۔ اگرچہ اس کو فعل نہیں کہہ سکتے۔

(۳) میرے نزدیک اکتساب کے معنی کسی شے کے قدرت محدثہ کی وجہ سے وقوع پذیر ہونے کے ہیں۔

(۲۵۲)

اوّل و آخر کے کیا معنی ہیں ؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد الاوّل والاخر (۵۷:۳) کے کیا معنی ہیں۔

(۱) اکثر لوگوں کی رائے یہ ہے کہ آخر کے معنی فنائے دنیا کے بعد بھی زندہ رہنے کے ہیں اور اللہ تعالیٰ چونکہ تمام کائنات کے بعد بھی زندہ و قائم رہنے والا ہے، اس بنا پر آخر ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ اہل جنت کو جنت میں بھیجے گا، اور اہل جہنم کو جہنم میں بھیجے گا۔ اور یہ دونوں گروہ ہمیشہ ہمیشہ ثواب و عذاب سے دوچار ہوتے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

رہیں گے۔

(۲) الجہم بن صفوان کا یہ خیال ہے کہ آخر کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ ہمیشہ ہمیشہ رہے گا اور یہ کہ اس کے سوا اور کوئی چیز پائی نہیں جائے گی۔ اور نہ اس کے سوا کوئی موجود رہے گی۔ کیونکہ جنت و دوزخ اور ان میں رہنے والے سب فنا کے گھاٹ اترنے والے ہیں۔

(۳) بطیخیہ کا کہنا ہے کہ اہل جنت ٹھیک اسی طرح جنت کے انعامات سے بہرہ مند ہوتے رہیں گے۔ اور اہل جہنم سزا اور تکلیف سے لطف اندوز ہوتے رہیں گے جس طرح سرکہ میں سرکہ کا جز ثومہ لطف اندوز ہوتا ہے۔ اور شہد میں شہد کی مکھی لطف اندوز ہوتی ہے۔

(۴) ابوالہذیل کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ جنت میں اہل جنت ہر طرح کی حرکت و جنبش کو چھوڑ دیں گے۔ اور سکون تام کی زندگی بسر کریں گے اور اسی سکون سے ہمیشہ لطف اندوز ہوتے رہیں گے۔

(۵) بعض معتزلہ کی یہ رائے ہے اللہ کے وصف آخر سے متصف ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات باقی رہنے والی ہے۔

(۶) جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ شے کے معنی موجود کے ہیں ان کے نزدیک اول کے معنی یہ ہیں کہ اس کی ذات موجود تھی، اور اس کے سوا اور کوئی شے موجود نہ تھی۔ کیونکہ اگر مرتبۂ علم میں بھی کوئی شے موجود ہو تو باری تعالیٰ کو اول نہیں کہہ سکتے۔

(۷) اس کے مخالفین کا کہنا ہے کہ اول کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ ہمیشہ سے موجود ہے اور اس کے سوا اور کوئی شے موجود نہ تھی۔ اگرچہ اس کے مرتبہ علم میں منصۂ شہود پر آنے والی اشیا موجود تھیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۵۳)

باری تعالیٰ کن معنوں میں کامل ہے

(۱) الجبائی کا قول ہے کہ باری تعالیٰ کو وصف کامل سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کامل کے معنی ایسے شخص کے ہوتے ہیں جس کے یا تو اعضا ہوں، اور یا بعض خصال و عادات ہوں جو اتمام پذیر ہوں۔ مثلاً جسم کے اعتبار سے کامل شخص وہ ہے جس کے اجزا و اعضا کامل ہوں، اور عادات و اطوار کے لحاظ سے کامل وہ ہے جس کے عادات و اطوار کامل ہوں۔ مثلاً علم، عقل، اور فصاحت وغیرہ میں کمال پایا جائے۔ ظاہر ہے کہ ان معنوں میں باری تعالیٰ کو کامل نہیں قرار دے سکتے۔ کیونکہ وہ تبعیض سے منزہ، اور نقصان و کمال سے بری ہے۔ اسی طرح اس کو لفظ وافر سے بھی متصف نہیں ٹھہرا سکتے۔ کیونکہ اس کے معنی بھی کامل ہی کے ہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شجاعت کے ساتھ بھی متصف نہیں کر دانا چاہیے۔ کیونکہ شجاعت کے معنی خوف ناک امور کے مقابلہ میں اظہار جرأت کے ہیں۔

اس کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مختار کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مرید یا ارادہ کنان ہے۔ کیونکہ وہ اپنے ارادہ میں آزاد ہے مجبور نہیں۔ اور ارادہ ہی دراصل اختیار ہے۔ انسان کو مختار قرار دینے کے معنی بھی اس کے نزدیک یہی ہیں۔ اختیار و مختار میں اس کے نزدیک معنی کا فرق ہے۔ جس طرح کہ ارادہ اور شے مراد میں معنی کا فرق ہے۔ اور اختیار کا لفظ جو انبیا کے لیے استعمال ہوتا ہے اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اس نے ان کو مبعوث فرمانا پسند فرمایا۔ اصطفا کے معنی اختیار کے نہیں۔ کیونکہ اختیار کا اطلاق اس ارادہ پر ہوتا ہے جس میں جبر و اکراہ کا پہلو نہ پایا جائے اور اصطفا اس سے مختلف مفہوم کا حامل ہے۔

اس کے نزدیک ارادہ اور ضمیر بھی متحد المعنی نہیں ضمیر محل ارادہ کا نام ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اس کے نقطۂ نظر سے یہ جو کتابوں میں مرقوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کا امتحان لیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کو مکلف ٹھہراتا ہے اور یہ صورت مجاز کی ہے۔ کیونکہ تکلیف سے مراد یہ ہے کہ ان کو احکام و مسائل کی اطاعت کا پابند قرار دیتا ہے۔ تکلیف کے اسی معنی کے پیش نظر اللہ تعالیٰ کے لیے ویجز یھم کا لفظ استعمال نہیں کرتا تھا۔ کیونکہ تجزیہ اور تکلیف میں بہت فرق ہے۔ یبتلیھم کے معنی بھی اس کے نزدیک یہی ہیں کہ اللہ اپنے بندوں کو مکلف ٹھہراتا ہے۔

(۳۵۴)

اللہ تعالیٰ اور ترکِ فعل

اس مسئلہ میں تین رائیں ہیں:

(۱) کچھ لوگوں نے اللہ کے حق میں ترکِ فعل کو جائز ٹھہرایا ہے یعنی جب وہ کوئی فعل انجام دیتا ہے تو اس کی ضد کو ترک کر دیتا ہے۔

(۲) الحسین کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تارک ہے۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ ترک فعل سے متصف نہیں۔ اور نہ اس کے لیے ترکِ فعل کے کوئی مثبت معنی ہی ہیں۔ بعینہٖ جس طرح ہم اس کے لیے کف نفس۔ یا امتناع نفس کے الفاظ استعمال نہیں کرتے اسی طرح ترک فعل کو بھی اس کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲۵۵)

کیا اللہ ازل سے خالق ہے؟

(۱) اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ اللہ کے لیے لم یزل خالقاً کا لفظ علی الاطلاق درست نہیں۔

(۲) بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے لم یزل خالقاً ان معنوں میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ خلق و آفرینش کا فعل مستقبل سے تعلق رکھنے والا ہو۔

(۳) بعض کی رائے میں اللہ تعالیٰ حقیقتاً اور علی وجہ الاثبات خالق ازلی ہے۔ یہ بعض روافض کا موقف ہے۔

(۲۵۶)

عبداللہ بن کلاب کے قول کی تشریح

(۱) عبداللہ بن کلاب کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ اپنے تمام اسماء و صفات کے ساتھ ازل سے متصف ہے۔

چنانچہ وہ ہمیشہ سے عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر، عزیز، جلیل، کبیر، عظیم، جواد، متکبر، واحد، احد، صمد، فرد، باقی، اول، سید، مالک، رب، رحمٰن، مرید کارہ، محب، مبغض، راضی، ساخط، موالی، معادی، قائل، اور متکلم ہے۔ اور ازل سے علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، عزت، جلال، عظمت و کبریا، کرم، جود، بقاء، الوہیت، رحمت، ارادہ، کراہت، حب، بغض، رضی، سخط، ولایت، عداوت اور کلام ایسی صفات سے اتصاف پذیر ہے۔ اور ان کا تعلق صفات ذات سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے ہے۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ صفات کو مزید صفات سے متصف نہیں گردانا جا سکتا۔ اور یہ کہ صفات قائم بالذات نہیں ہیں۔ بلکہ اللہ کے ساتھ قائم ہیں۔

اس کی یہ بھی رائے ہے کہ وہ موجود ہے مگر وجود زائد کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح وہ شے ہے، مگر ان معنوں میں نہیں کہ وہ شے تھا۔ اور یہ کہ اس کی صفات نہ تو اس کا عین ہیں اور نہ غیر۔ نیز یہ کہ صفات میں باہم تغائر نہیں۔ جس طرح کہ ان کو اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں کہہ سکتے۔ چنانچہ علم کے بارہ میں یہ نہیں کہہ سکتے کہ قدرت کا عین ہے یا غیر۔ یہی حال تمام صفات کا ہے۔

(۲) اس کے بعض ماننے والوں کا قول ہے کہ صفات کے بارہ میں ہم نہ تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عین ذات ہیں اور نہ یہ کہ غیر ذات ہیں۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر صفت دوسری صفت کا عین ہے یا غیر۔

(۳) حارث کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ صفات کے بغیر نہیں ہے اور اس کی صفات میں باہم تغائر پایا جاتا ہے۔

(۳۵۷)

ابن کلاب کے ماننے والوں میں مسئلہ قدیم پر اختلاف

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ وہ قدیم قدم سے ہے۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ نہیں وہ قدیم ہے مگر قدم زائد سے نہیں۔ جس طرح کہ محدث بغیر حدوث زائد کے محدث ہوتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۵۸)

کیا صفات پر اشیا کا اطلاق ہوتا ہے

ان میں یہ مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا صفات کو اشیا کے زمرہ میں شمار کرنا چاہیئے یا نہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ صفات اشیا ہیں۔

(۲) کچھ لوگ اس اطلاق کو جائز نہیں قرار دیتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کے اشیا ہونے کے بارہ میں سوال کیا جائے تو ہم اس کے جواب میں بے نیازی سے کام لیں گے۔

(۳) اسی طرح ان میں کے بعض صفات کو قدیم مانتے ہیں۔

(۴) اور بعض اس بات کے قائل ہیں کہ ان پر قدیم و محدث کی اصطلاحوں میں غور نہیں کرنا چاہیئے۔

(۵) ان لوگوں کی رائے میں اللہ ہمیشہ ان لوگوں سے راضی رہتا ہے جن کے بارہ میں اس کو علم ہو کہ ان کی موت ایمان پر ہو گی۔ اگرچہ عمر کا اکثر حصہ ارتکاب کفر میں گزرے اسی طرح وہ ہمیشہ ان لوگوں پر ناراض رہتا ہے جن کے بارہ میں اس کو علم ہو کہ انھیں حالت کفر میں مرنا ہے۔ اگرچہ تمام عمر یہ مومن رہیں۔

ان کے نزدیک اللہ سبحانہ کے ارادہ کے معنی یہ ہیں کہ شے مراد وجود میں آنے والی ہے۔ اور کراہت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو سطح وجود پر فائز نہیں کرنا چاہتا۔

(۶) سلیمان بن جریر کا قول ہے کہ علم نہ عین ذات ہے اور نہ غیر ذات لیکن وجہ اللہ سے مراد عین ذات ہے۔ نیز یہ کہ اس کا علم اور شے ہے اور قدرت اور شے۔ اس کا کہنا ہے کہ میں صفات کو اشیا نہیں سمجھتا۔

(۷) ابن کلاب کا کہنا ہے کہ وجہہ، عین اور ید اللہ کی صفات ہیں لیکن نہ تو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یہ عین ذات ہیں اور نہ غیر ذات۔ یہی انداز فکر اس کا علم و قدرت کے بارہ میں ہے۔

(۲۵۹)

اللہ تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے؟

اس مسئلہ میں شدید اختلاف رونما ہے کہ باری تعالیٰ کن معنوں میں قادر ہے۔ اور اسی اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ اعراض پر قادر ہے؟

(۱) معمر کے سوا تمام مسلمان اس مسئلہ میں اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکات، سکون، الوان، حیات، موت، صحت، مرض، اور قدرت وغیرہ۔ اعراض پر قادر ہے۔

(۲) معمر نے اس بارہ میں تصریح کی ہے کہ قدیم کو، صفت قدرت سے علی الاطلاق متصف نہیں گردانا چاہیے۔ کیونکہ اس کی قدرت صرف جواہر سے متعلق ہے۔ اعراض سے نہیں۔ چنانچہ اس نے براہ راست نہ زندگی کو پیدا کیا ہے نہ موت کو، نہ صحت کو جنم دیا ہے نہ بیماری کو، نہ قوت کی تخلیق کی ہے نہ عجز کی۔ اسی طرح نہ رنگ کو ہویدا کیا ہے اور نہ طعم و ذوق اور بُو کو۔ یہ تمام خصوصیات جوہر کی طبیعت کا اقتضا ہیں۔ جب اس نے جوہر کو پیدا کیا تو یہ آپ سے آپ پیدا ہو گئیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے حرکت پر قدرت کے معنی یہ ہیں کہ باری تعالیٰ متحرک ہو۔ اور سکون پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ باری تعالیٰ ساکن ہو۔ یہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ وصف ارادہ و کراہت سے متصف ہے۔ اور یہ صفات اس کے ساتھ لامکان میں وابستہ ہیں۔ اسی طرح کسی شے کو تحریک دینا، یا ساکن ٹھہرانا اس کی صفت ہے اور یہ ارادہ کے مترادف ہے۔ اس نقطۂ نظر پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ تحریک و تسکین پر قادر ہے۔ اور اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بھی متحرک یا ساکن ہو۔ اسی طرح حرکت وسکون پر قدرت رکھنے کے یہ معنی کب ہیں کہ وہ خود بھی متحرک یا ساکن ہو۔

(۳) اہل حق نے معمر کی اس رائے سے اختلاف کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قدیم اگرچہ تحریک وتسکین پر قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ جو بھی متحرک ہو۔

(۲۶۰)

قدرت کا ایک اور پہلو

اختلاف کی ایک نوعیت یہ ہے کہ کیا اللہ نے بندوں کو جن امور پر قدرت عطا کی ہے ان پر وہ خود بھی قادر ہے یا نہیں۔

(۱) شحام کے علاوہ ابراہیم، ابوالہذیل اور تمام معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ان امور پر قادر نہیں قرار دینا چاہیے کہ جن امور پر اس نے بندوں کو قدرت عطا کی ہے۔ کیونکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ قدرت کا ہدف تو ایک ہو اور قادر دو ہوں، ظاہر ہے کہ یہ محال ہے۔

(۲) شحام کا قول ہے کہ اللہ بندوں کے مقدورات پر قادر ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ ایک حرکت کا سبب دو قادر یا دو محرک ہوں۔ یعنی انسان اور اللہ تعالیٰ۔ اگر اللہ اس مقدور کو انجام دے گا تو یہ اضطرار ہوگا۔ اور بندہ انجام دے گا تو اس میں اکتساب کا پہلو پایا جائے گا۔ اس صورت میں دونوں کو قادر کہا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ فعل کی ایک ہی نوعیت کے وہ فاعل ہوں۔ بلکہ اللہ حرکت پر ان معنوں میں قادر ہے کہ اس نے حرکت کی تخلیق کی ہے اور بندہ ان معنوں میں قادر ہے کہ اس نے حرکت کا اکتساب کیا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲) اہل الحق والاثبات کا موقف یہ ہے کہ مقدور کی ہر ہر نوعیت پر اللہ سبحانہ قادر ہے۔ جس طرح ہر ہر شے معلوم کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔

(۲۶۱)

کیا اللہ تعالیٰ بعینہٖ ان امور پر قادر ہے کہ جس پر اس کے بندے قادر ہیں

(۱) بغداد کے معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بعینہٖ ان امور پر قادر نہیں سمجھنا چاہیے کہ جن امور پر اپنے بندوں کو قدرت عطا کر رکھی ہے۔ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال پر قادر نہیں۔ نہ اس بات پر قادر ہے کہ اپنے بندوں کے لیے ایمان و کفر کی تخلیق کرے تاکہ وہ کفر و ایمان کو اختیار کریں۔ اور نہ وہ معصیت و اکتساب ہی کو اس غرض سے پیدا کرتا ہے کہ اس کے بندے معصیت و اکتساب کے حامل ہوں۔

لیکن حرکت کے معاملہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی تخلیق پر اس بنا پر قادر ہو سکتا ہے تاکہ لوگ اس کی وجہ سے حرکت کناں ہو سکیں۔ اسی طرح ارادہ کی تخلیق پر اس غرض سے قادر ہو سکتا ہے تاکہ اس کے بندے ارادہ سے متصف ہوں۔ یہی حال شہوات اور خواہشات کا ہے۔

لیکن ان کے نزدیک اللہ اور بندے کے فعل میں فرق ہے یعنی جس حرکت کی تخلیق اللہ تعالیٰ کرتا ہے وہ انسان کے اس فعل سے مختلف ہے جس کو انسان حرکت کے سلسلہ میں انجام دیتا ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں فرق و امتیاز کے حدود ملحوظ رکھنے سے تشبیہ لازم آتا ہے۔

ان میں کی اکثریت نے اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں قادر تسلیم نہیں کیا کہ وہ اپنی معرفت پر بندوں کو مجبور کر دے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۲) محمد بن عبدالوہاب الجبائی اور معتزلہ کی اکثریت کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ ان امور پر قادر ہے کہ جن پر اس نے بندوں کو قدرت عطا کر رکھی ہے۔ جیسے حرکت، سکون وغیرہ۔ اسی طرح وہ اپنی معرفت پر بھی بندوں کو مجبور کر سکتا ہے۔ لیکن یہ یہ نہیں کہتا تھا کہ وہ کفر و ایمان کی تخلیق پر اس بنا پر قادر ہے تاکہ لوگ کفر و ایمان کو اختیار کر سکیں۔ اور عدل و کلام پر اس وجہ سے قادر ہے تاکہ لوگ عادل ہوں اور تکلم اختیار کر سکیں۔ کیونکہ تکلم خود بندے کا فعل ہے۔ اسی طرح اس کے نزدیک عدل و جور اور وہ تمام افعال جو انسان کے ساتھ خاص ہیں، ان کا فاعل اللہ تعالیٰ کو نہیں قرار دیتا تھا۔

(۳) ابوالہذیل کا موقف یہ ہے کہ انسان کے افعال باری تعالیٰ کے افعال سے قطعی مختلف ہیں۔ اعراض کے بارہ میں یہ اس بات کا قائل نہیں تھا کہ ان میں باہم تشابہ پایا جاتا ہے۔

(۴) اہل الحق والاثبات کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ ایمان کی اس بنا پر تخلیق کرے تاکہ لوگ اس سے بہرہ مند ہوں۔ کفر کو اس بنا پر پیدا کرے کہ لوگ اس کو اختیار کریں اور کسب و اطاعت کو اس غرض سے معرض وجود میں لائے تاکہ لوگ کسب و اطاعت کو اپنا سکیں۔ ٹھیک اسی طرح وہ معصیت کی تخلیق پر بھی قادر ہے تاکہ جن کو معصیت اختیار کرنا ہے وہ معصیت اختیار کر سکیں۔

(۵) اہل حق و اثبات کی اکثریت نے اس حقیقت کے تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایمان، کفر، عدل اور معصیت پر مجبور کر سکتا ہے تاکہ وہ بہ جبر مومن، کافر، اور جائر و عاصی بن سکیں۔

(۶) ابوالہذیل کا یہ قول ہے کہ باری تعالیٰ آخرت میں اپنے بندوں کو ایسے صدق اور ایسی قوت تکلم پر مجبور کر سکتا ہے کہ جن کی بنا پر یہ صادق ٹھہریں اور گفتگو پر قادر ہو سکیں۔

اس پر مناقضہ یہ وارد ہوتا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں خدا ایسے کفر و جور پر بھی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

بندوں کو مجبور کر سکتا ہے کہ جس کی وجہ سے یہ کافر اور جائر ٹھہریں۔ ورنہ تناقض پیدا ہوگا۔

(۷) جہاں تک میرا تعلق ہے میں یہ کہتا ہوں کہ ہم یہ جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے کسب و اکتساب کی تخلیق پر قادر ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ اس پر مجبور بھی کر سکتا ہے۔ یہی نہیں ان کو جور و تعدی پر بھی مجبور کر سکتا ہے۔

(۸) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ باری تعالیٰ ہر اس شے پر بندوں کو مجبور کر دے سکتا ہے کہ جو وہ بندوں سے چاہتا ہے۔

(۹) محمد بن عیسیٰ نے اس موقف کی مخالفت کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ایمان، عدل اور کفر پر اس بنا پر اپنے بندوں کو مجبور کر دے سکتا ہے کہ وہ مومن، عادل اور کافر بنیں۔ تو اس صورت میں نہ وہ مومن ہوتے ہیں۔ نہ عادل ٹھہرتے ہیں اور نہ کافر قرار پاتے ہیں۔ کیونکہ ان سب کے لیے اطاعت اختیاری ضروری ہے۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں اطاعت کی یہ نوعیت باقی نہیں رہتی۔

اس کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ جب علم کی تخلیق کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا علم سے بہرہ مند ہوا ہے۔ اگر شہوت کو پیدا کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کوئی دوسرا شہوت کا شکار ہے۔ لیکن جب عدل کی تخلیق کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ عدل سے متصف ہے۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جور غیر پر قادر نہیں ٹھہرانا چاہیے۔ ہمارے نزدیک اس کی یہ بات تو صحیح ہے کہ اللہ سبحانہ قادر ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں کہ جور غیر یا ایمان غیر پر قادر ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ کسب غیر پر قدرت رکھتا ہے۔ یا کسب غیر کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے۔ اس مسئلہ میں صحیح تر بات صرف اتنی ہی ہے کہ اللہ سبحانہ قادر ہے۔ یہ صحیح نہیں کہ کسب غیر کی تخلیق پر قادر ہے۔

اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ باری تعالیٰ جور پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ باری تعالیٰ جور کے ارتکاب پر قدرت رکھتا ہے۔ اسی طرح

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں یہ تو کہہ سکتا ہوں کہ باری تعالیٰ ازل سے فعل پر قادر ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتا کہ باری تعالیٰ ازل سے فعال رہا ہے۔ کیونکہ اس کو قادر کہنے کے معنی صرف یہ ہیں کہ ہم اس کے وصفِ قدرت کی خبر دیتے ہیں۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے فعال ہے تو اس صورت میں فعل کے ازلی ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔

عدل کی تعریف اس کے نزدیک یہ ہے کہ ہر وہ فعل جس کو اللہ تعالیٰ اختیار کرتا ہے عدل ہے اور ہر وہ فعل جس کو انجام نہیں دیتا جور ہے۔ اس بنا پر باری تعالیٰ کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ عدل کی ایسی نوعیت پر قادر ہے جس کو اس نے اختیار نہیں کیا۔ اس موقف کے بارہ میں اس کا عذر یہ ہے کہ اگر عدل کو افعالِ الٰہی سے الگ کرکے دیکھا جائے اور یہ کہا جائے کہ وہ ایسے عدل پر قدرت رکھتا ہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ جور پر بھی قادر ہو۔

یہ ہر اس شخص پر اعتراض کناں ہوتا تھا جو یہ کہتا کہ اللہ تعالیٰ کا فعل پر قادر ہونا اس کے فعال ہونے کے مترادف ہے۔

(۱۰) معمر کا قول ہے کہ جو حرکت پر قدرت رکھتا ہے وہ متحرک ہونے پر بھی قادر ہے۔ لیکن ہم یہ تو کہتے ہیں کہ وہ جبل (حمل) پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہتے کہ وہ حاملہ ہونے پر قادر ہے۔ ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ جور پر قدرت رکھتا ہے لیکن یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ جور کے ارتکاب پر قادر ہے۔

ابوالہذیل کے مسلک پر اس کا یہ معارضہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب صدق پر قادر ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ وہ صداقت شعاری پر بھی قادر ہو۔ اور اس سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ وہ اہل جنت کو صدق پر مجبور کردے (یعنی جنت میں یہ لوگ جھوٹ نہ بول سکیں)۔

(۱۱) معتزلہ میں جن لوگوں نے اللہ کو ظلم و جور پر قادر تسلیم کیا ہے انھوں نے یہ بات بھی تسلیم کی ہے کہ وہ ظلم و جور کے ارتکاب پر بھی قدرت رکھتا ہے۔

(۱۲) اہل اثبات کا مسلک یہ ہے کہ اللہ اس پر تو قادر ہے کہ اس کے بندے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ظلم وجور کے مرتکب ہوں۔ یا اس کے بندے ایمان لائیں۔ لیکن خود اس کو ظلم وجور کے ارتکاب پر قادر نہیں ٹھہرانا چاہیے۔ اسی طرح کسب والکتساب پر بھی وہ قادر نہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک اللہ کو ظلم وجور کی ایسی نوعیت پر قادر نہیں قرار دینا چاہیے کہ بندے جس کا ارتکاب نہیں کرتے ہیں۔

ہاں ان میں کچھ لوگوں کا البتہ یہ عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے بندوں کو ظلم وجور کے ارتکاب پر مجبور کر سکتا ہے۔ یہی نہیں دنیا میں جہاں کہیں بھی ظلم وجور پایا جاتا ہے اس کی تخلیق اللہ ہی نے کی ہے۔

(۱۳) نظام اور اس کے ہم نواؤں کا۔ اور علی لاسواری اور جاحظ وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جور و کذب ایسی صفات مذمومہ پر قادر نہیں سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح اصلح کے مقابلہ میں کم اصلح امور پر اس کو قادر نہیں تسلیم کرنا چاہیے۔ ہاں کبھی کبھی اس کی قدرت کو ان امور تک وسیع مانا جا سکتا ہے جو اگرچہ اصلح نہ ہوں تاہم اصلح کے قائم مقام ضرور ہوں۔ اور اس طرح کے امور بے شمار ہو سکتے ہیں۔

ان لوگوں کے نزدیک محال ہے کہ اللہ تعالیٰ مومنوں کو، یا بچوں کو عذاب سے دوچار کرے یا ان کو جہنم میں پھینک دے۔

(۱۴) ابوالہذیل کا کہنا ہے جہاں تک نفس قدرت وامکان کا تعلق ہے اللہ تعالیٰ بلاشبہ ظلم وجور پر قادر ہے، اور ظلم وجور کا ارتکاب بھی کر سکتا ہے۔ لیکن از راہ رحمت و حکمت کبھی بھی وہ ایسا کرے گا نہیں۔ گویا اس میں عملی استحالہ کا پہلو پنہاں ہے۔

(۱۵) ابوموسیٰ اور بہت سے معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اگرچہ ظلم وجور کے ارتکاب پر قادر ہے لیکن کبھی بھی وہ اس کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ اس پر ان سے کہا جاتا۔ اور اگر وہ ان کا ارتکاب کر گذرے؟ اس کے جواب میں یہ لوگ کہتے کہ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ لیکن یہ اسلوب بیان بجائے خود بھونڈا ہے۔ اور ایسا ہے کہ اس کو مسلمان صلحا کے لیے استعمال کرنا بھی معیوب ہے۔ چہ جائیکہ اس کا استعمال اللہ سبحانہ کے لیے ہو۔

مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اگر ابوبکر زنا کا مرتکب ہو اور علی ارتداد اختیار کرے تو؟

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جب ہم دلائل کی رو سے یقین رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ظلم نہیں کرتا تو اس صورت میں یہ سوال مہمل ہے کہ اگر ظلم کا ارتکاب کر ڈالے تو؟

ابو موسیٰ سے جب بطور معارضہ کے کہا جاتا کہ اگر دلائل کے باوجود اللہ تعالیٰ ظلم کرے تو پھر تمہارا جواب کیا ہوگا؟ اس پر وہ کہتا اس صورت میں یہ دلائل غلط ٹھہریں گے۔ اور ان کے بجائے ایسے دلائل کا وجود ماننا پڑے گا جو ظلم کو جائز ٹھہرائیں۔ یہی نہیں پھر اللہ تعالیٰ کو جہاں رب اور قادر کہو گے وہاں ظالم بھی کہنا پڑے گا۔

معتزلہ کا قدرت علی المحال کے بارہ میں یہ موقف ہے کہ اس کے دو معنی ہیں۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ ایسے افعال پر قادر ہے یا نہیں جو جاہلانہ ہیں۔ تو ہمارا جواب یہ ہے کہ جس طرح وہ ظلم و جور پر قادر ہے مگر اس کا ارتکاب نہیں کرنے کا۔ اسی طرح جاہلانہ افعال بھی اس سے سرزد نہ ہوں گے۔ اور اگر اس کے معنی اشیا کی حقیقت کو نہ جاننے کے ہیں۔ تو ہم نے یہ کب کہا ہے کہ وہ صفات کی اضداد پر بھی قدرت رکھتا ہے۔

(۱۶) بشر بن المعتمر سے جب سوال کیا جاتا کہ اللہ سبحانہ معصوم بچوں کو عذاب جہنم سے دوچار کر سکتا ہے تو وہ کہتا ہاں اللہ سبحانہ کو اس پر قدرت حاصل ہے لیکن اگر وہ ایسا کرے گا تو خود کفر و عذاب کا مستحق ٹھہرے گا۔

(۱۷) ابو الہذیل سے جب پوچھا جاتا کہ آیا اللہ فعل ظلم پر قادر ہے تو اس کا جواب یہ ہوتا کہ یہ محال ہے کہ اللہ سبحانہ ظلم کا ارتکاب کرے۔

(۱۸) محمد بن شعیب کا کہنا ہے کہ امکان کی حد تک اللہ سبحانہ ظلم و جور اور کذب پر قادر ہے لیکن ان گناہوں کا ارتکاب وہی کرتا ہے جو کسی نہ کسی آفت کا شکار ہو۔ اس سے میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اللہ سبحانہ سے ان کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ اس سلسلہ میں اس نے اس دلیل کا سہارا لیا کہ اگر اللہ تعالیٰ ہمیں اس بات کی اطلاع دے کہ وہ اس گھر میں صرف گدھوں کو داخلے کی اجازت دے گا۔ حالانکہ وہ گھر ایسا ہے کہ انسانوں کے داخلہ کے لائق ہے۔ تو اس کو ہم قدرت سے تعبیر نہیں کریں گے۔ ٹھیک

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اسی طرح ظلم و جور کا ارتکاب قدرت کا مترادف نہیں ہے۔ بلکہ نقص و عیب کا پتہ دیتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ سے اس کی امید نہیں کی جا سکتی۔

(۱۹) بعض متکلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم و جور اور عدل پر یا صدق اور کذب پر یکساں قدرت رکھتا ہے۔ اس پر ان سے کہا جاتا لیکن اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ وہ اپنی اس قدرت کو استعمال نہیں کرے گا۔ ان کا جواب یہ ہوتا، ضمانت وہ دلائل ہیں جو اس کی حکمت پر دلالت کناں ہیں۔ اور وہ تصریحات ہیں جن میں اس نے ظلم، جور اور کذب کی نفی کی ہے۔ اس کے بعد ان سے کہا جاتا لیکن یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ وہ دلائل کے باوجود ان گناہوں کا ارتکاب کر بیٹھے۔ اس کا جواب یہ لوگ یوں دیتے کہ جب تک یہ دلائل، دلائل ہیں، اس وقت تک ایسا ہونا ممکن نہیں۔ کیونکہ ان دلائل کا تو معنی ہی یہ ہے کہ ظلم کی یہ نوعیت واقع ہونے والی نہیں۔ لیکن جب تم یہ کہتے ہو کہ یہ ظلم وقوع پذیر ہوا تو اس کے معنی یہ ہیں کہ دلائل غلط تھے۔ اور وہ بات جو ناممکن الوقوع تھی وقوع پذیر ہوئی۔ ظاہر ہے کہ تناقض کی یہ شکل بیک وقت پائی نہیں جا سکتی یعنی دلائل بھی صحیح ہوں۔ اور ظلم کا وقوع بھی ہو۔ ان کا کہنا ہے کہ مثال کے طور پر یوں سمجھو کہ اللہ نے جن لوگوں کے بارہ میں یہ بتایا کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔ وہ واقعی ایمان نہیں لائیں گے۔ کیونکہ صحت خبر کے ساتھ اس توہم کے لیے کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی کہ ایسا نہ ہو وہ ایمان لے آئیں۔ ہاں اگر خبر موجود نہ ہو، اور دلائل کا وجود نہ ہو تو مطلقاً امکان کی حد تک ہم کہہ سکتے ہیں کہ باری تعالیٰ ان معائب پر قادر ہے۔ جعفر بن حرب کی بھی یہی رائے ہے البلخی نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر دلائل کے باوجود اللہ تعالیٰ ان معائب کا ارتکاب کر بیٹھے۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ گو عقل وہی ہے مگر ترتیب اشیا بدل گئی ہے، اور نظم عالم اس انداز پر قائم نہیں رہا جس انداز پر اب تک قائم تھا۔

(۲۰) الاسکافی کا یہ موقف ہے کہ گو اللہ سبحانہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے مگر ظلم

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کبھی بھی وقوع پذیر ہونے والا نہیں۔ کیونکہ وہ اجسام جو عقل وخرد سے بہرہ مند ہیں۔ اور وہ انعامات جن سے کائنات کی ہر ہر شے بہرہ یاب ہے، اس بات پر دلالت کناں ہیں کہ اللہ سبحانہ ظالم نہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں باتیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایسے دلائل بھی پائے جائیں جو نفی ظلم پر دلالت کرتے ہیں اور ساتھ ہی ارتکاب ظلم بھی ہو۔ اس پر اس سے کہا جاتا لیکن اگر ایسا ہو جائے۔ (۱) کا جواب یہ ہوتا کہ یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسانی بھیجوں سے عقل وخرد کی علامتیں چھن جائیں اور دلالت اشیا کا انداز یکسر بدل جائے۔

(۲) فوطی اور عباد سے جب کوئی پوچھتا کہ حضرت اگر اللہ تعالیٰ ظلم کا ارتکاب کر ڈالے تو؟ ان کا جواب یہ ہوتا کہ یہ سوال ہی اپنے اندر استحالہ لیے ہوئے ہے۔ کیونکہ "اگر" سے قائل کی مراد اگر اظہار شک ہے تو اسے مطمئن رہنا چاہیے کہ اس بارے میں ہمیں کوئی شبہ نہیں کہ اللہ سبحانہ ظلم کرنے والا نہیں۔ اور اگر اس سے مراد نفی کا تیقن حاصل کرنا ہے تو اسے معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ سبحانہ نے بتاکید اکید فرمایا ہے کہ وہ کبھی بھی ظلم وجور کا ارتکاب نہیں کرے گا۔

(۲۶۲)

کیا اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں پر بھی قدرت حاصل ہے کہ جن کے بارہ میں اس کو یہ علم ہے کہ وہ نہیں ہونے کی

(۱) بظاہر توحید کو اپنانے والوں کی اکثریت کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ جن کے بارہ میں وہ جانتا ہے کہ وہ وجود میں نہیں آنے کی۔ یا جن کے بارہ میں اس نے اطلاع دے رکھی ہے کہ وہ نہیں ہونے کی۔ اس پر اگر ان سے کہا جاتا کہ اگر وہ ان چیزوں کو وجود میں لے آتا تو؟ اس پر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان کا جواب ہوتا کہ اگر وہ وجود میں لے آئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ پہلے سے یہ جانتا تھا کہ یہ چیزیں وجود کا پیراہن اختیار کریں گی۔ لیکن اس صورت میں ان کے نہ ہونے کے بارہ میں وہ اطلاع نہیں دیتا۔ بلکہ اطلاع کی شکل یہ ہوتی ہے کہ یہ چیزیں وقوع میں آئیں گی۔

(۲) علی الاسواری کا کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کو معلوم ہو کہ فلاں چیز واقع ہونے والی نہیں ہے یا اللہ تعالیٰ اس کے عدم وقوع سے متعلق ایک اطلاع دے دے، تو اس صورت میں یہ محال ہو جاتا ہے کہ وہ شے وقوع پذیر ہو۔ اس کے نزدیک یہ دونوں جملے الگ الگ صحیح ہیں کہ اللہ تعالیٰ وقوع میں نہ آنے والی چیزوں کو جانتا ہے، اور یہ کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے، لیکن ان دونوں کو ملا دینے سے استحالہ ابھرتا ہے۔

(۳) سلیمان بن جریر کا موقف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ بات پوچھتا ہے کہ آیا اللہ اس شے پر قدرت رکھتا ہے کہ جس کے بارہ میں اسے یہ علم ہے کہ وہ اس کو وجود میں لانے والا نہیں۔ اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ اس سوال کے دو پہلو ہیں۔ اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اس شے کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دے رکھی ہے کہ وہ اس کو وجود میں لانے والا نہیں تو اس صورت میں یہ سوال ہی غلط اور محال ہوگا کہ وہ اس پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ لیکن اگر اس کے بارہ میں پہلے سے اللہ تعالیٰ نے کوئی خبر نہیں دی ہے۔ اور وہ ایسی چیز ہے کہ عقول انسانی اس کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا اچھا نہیں سمجھتیں۔ تو اس صورت میں بھی اللہ کی قدرت اس سے متعرض نہیں ہوگی۔ لیکن اگر وہ ایسی چیز ہے کہ عقل انسانی اس کے انتساب کو برا نہیں جانتی تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس سے متعرض ہو سکتی ہے۔ علم الٰہی کے بارہ میں تقسیم کی یہ نوعیت اس لیے اختیار کی گئی ہے کہ انسان یہ نہیں جان سکتا کہ علم الٰہی میں کیا مقدر ہے۔ غرض یہ ہے کہ اس سوال کے دو پہلو ہیں کہ آیا جس چیز کے عدم وقوع کے بارہ میں اللہ کو پہلے سے علم ہے اللہ تعالیٰ اس کو وقوع میں لا سکتا ہے یا نہیں۔ ایک پہلو یہ ہے کہ اگر وقوع پذیر نہ ہونے والی شے کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہے کہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اللہ تعالیٰ اس کو وقوع میں لانے والا نہیں۔ اور یہ علم موجود ہے تو یہ سوال ہی سرے سے غلط ہوگا۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ جو بھی چیز وقوع پذیر ہو جائے وہی علم الٰہی کا ہدف ٹھہرے گی تو اس صورت میں اس شے سے اللہ کی قدرت متعرض ہو سکتی ہے۔

www.KitaboSunnat.com

(۴) عباد کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کے بارہ میں یہ علم رکھتا ہے کہ وہ وقوع پذیر ہونے والی نہیں۔ میں ان کے بارہ میں یہ نہیں کہوں گا کہ وہ ان کو وجود میں لانے پر قادر ہے۔ میں صرف یہ کہوں گا کہ وہ قادر ہے۔ جس طرح کہ میں یہ کہتا ہوں کہ وہ ان چیزوں کو جانتا ہے۔ اور یہ نہیں کہتا کہ وہ جانتا ہے کہ یہ چیزیں وقوع پذیر ہوں گی۔ کیونکہ میں جب یہ کہوں گا کہ اللہ ان چیزوں پر قادر ہے کہ جن کے بارہ میں وہ یہ جانتا ہے کہ وہ وجود میں نہیں آئیں گی۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نہ صرف وہ قادر ہے بلکہ یہ چیزیں وقوع پذیر ہوں گی۔ اور اس میں تضاد پایا جاتا ہے۔ یہی حال خبر کا ہے اگر اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دے رکھی ہے کہ فلاں چیز واقع نہیں ہوگی۔ تو اس کے خلاف قدرت اور عدم قدرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ عباد سے جب یہ پوچھا جاتا کہ اگر وہ ایسی چیز کو فعل و وجود میں لے آئے جس کے بارہ میں علم یہ ہے کہ وہ فعل و وجود میں نہیں آئے گی۔ اس کے جواب میں یہ کہتا کہ یہ محال ہے۔

(۵) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس چیز کو اختیار کرے جس کے بارہ میں اس کا علم یہ ہے کہ وہ اس کو اختیار کرنے والا نہیں ہے۔ یا جس کے بارہ میں اس نے اس نوع کی خبر دے رکھی ہے کہ یہ چیز وقوع پذیر نہیں ہوگی۔ وہ صراحۃً استحالہ کا مرتکب ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر ایسا شخص ایمان لے آئے جس کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ یہ نہیں ایمان لائے گا۔ تو وہ اس ایمان کی بدولت جنت میں ضرور جائے گا۔

اس کا قول ہے کہ اگر ایک ممکن و مقدور کلام کو کلام کے دوسرے ممکن و مقدور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ٹکڑے کے ساتھ جوڑ دیا جائے، تو صحت کلام میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مثلاً اگر کوئی یوں کہتا ہے کہ اگر کوئی انسان ایمان لے آئے تو وہ جنت میں جائے گا۔ اور یہ کہ ایمان لانا اس کے لیے بہتر ہے تو کلام کی یہ نوعیت صحیح ہوگی۔ یا مثلاً یہ جو قرآن حکیم میں ہے،

ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه۔ (۶: ۲۸) اور اگر انھیں دنیا میں دوبارہ لوٹا دیا جاتے تو وہی کچھ کرنے لگیں کہ جن سے ان کو روکا گیا تھا۔

تو اس میں بھی چونکہ کلام کے دونوں ٹکڑے مقدور و ممکن ہیں۔ یعنی ان کا دنیا میں پھر لوٹا دینا، اور پھر انہی حالات کا اختیار کرنا۔ اس لیے بحیثیت مجموعی یہ کلام صحیح ہے۔

اسی طرح اگر ایک استحالہ کو دوسرے استحالہ کے ساتھ وابستہ کر دیا جائے تب بھی کلام کی صحت باقی رہتی ہے۔ مثلاً اگر کوئی کہتا ہے کہ اگر جسم بیک وقت کسی حالت میں متحرک و ساکن ہو سکتا ہے، تو بیک وقت کسی حالت میں وہ جسم زندہ و مردہ بھی ہو سکتا ہے۔ تو کلام کی یہ نوعیت صحیح ہوگی۔

لیکن اگر صورت حال یہ ہو کہ کلام کا ایک ٹکڑا مقدور و ممکن ہو۔ اور دوسرا محال ہو۔ تو نتیجہ محال ہوگا۔ مثلاً یہ سوال استحالہ پر مبنی ہوگا کہ آیا وہ شخص ایمان لا سکتا ہے کہ جس کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہو کہ وہ ایمان نہیں لائے گا۔ کیونکہ اگر اس کو ایمان لانا ہوتا۔ تو اللہ کو اس کے بارہ میں علم ہوتا۔ اور چونکہ علم نہیں ہے اس لیے ایمان بھی وقوع پذیر نہیں ہو سکتا۔ ان دو جملوں میں ایک مقدور ہے یعنی ایمان لانا۔ اور ایک محال ہے یعنی اللہ کے علم کے خلاف ایمان لانا۔ اس لیے ترکیب و امتزاج کی یہ شکل استحالہ پر مشتمل ہوگی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کیا صدق کذب ہو سکتا ہے یا کذب صدق کے قالب میں ڈھل سکتا ہے۔ تو یہ سوال استحالہ کا حامل ہوگا۔ اور اسی انداز پر ہر وہ سوال ہوگا کہ جس میں ایک غلط مفروضہ کی بنیاد پر کسی نتیجہ کی بنیاد رکھی جائے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۶۳)

کیا انسان اللہ کے علم کے خلاف کسی چیز پر قدرت رکھتا ہے؟

اس میں اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ جن چیزوں کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ وہ نہیں ہونے کی آیا انسان ان پر قادر ہے۔

(۱) معتزلہ نے اسے جائز ٹھہرایا ہے۔

(۲) لیکن اہل اثبات نے قدرت کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کیا۔

(۲۶۴)

کیا جس کے بارہ میں اللہ کو یہ علم ہے کہ وہ نہیں ہونے کا وہ ہو سکتا ہے؟

(۱) اکثر معتزلہ کی یہ رائے ہے کہ وہ شے جو علم الٰہی میں وجود کی سطح پر نہیں آنے والی ہے یا تو استحالہ کی بنا پر، اور یا اس بنا پر کہ انسان اس کو وجود میں لانے سے عاجز ہے۔ وہ عجز و استحالہ کے ہوتے ہوئے معرض وجود میں نہیں آسکتی۔

(۲) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ شے عجز کی بنا پر معرض وجود میں نہیں آسکتی۔ وہ رفع عجز کی صورت میں وجود میں آسکتی ہے۔ اس شکل میں علم الٰہی میں یہ بات پہلے سے طے ہو گی کہ چونکہ یہ عجز ایک خاص وقت میں جاتا رہے گا۔ اس لیے یہ شے اس وقت وجود کے قالب میں ڈھل سکے گی۔ اسی طرح جس شے کے بارہ میں علم الٰہی میں یہ طے ہے کہ فاعل چونکہ اس کو اختیار نہیں کرے گا اس بنا پر یہ معرض وجود میں نہیں آئے گی۔ وہ اختیار کی صورت میں معرض وجود میں آسکتی ہے۔ اور اس شکل میں علم الٰہی میں یہ بات پہلے سے طے ہو گی کہ فاعل چونکہ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شے کو اختیار کرے گا۔ لہذا یہ شے معرض وجود میں آئے گی۔

(۳) الاسواری کا یہ قول ہم نقل کر چکے ہیں کہ جس شے کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہو کہ یہ وجود میں آنے والی نہیں۔ اس کے بارہ میں یہ سوال ہی غلط ہے کہ اللہ اس پر قادر ہے یا نہیں۔

(۴) عباد بن سلیمان کا موقف یہ ہے کہ یہ کہنا کہ اللہ کے علم میں جو بات ہونے والی نہیں ہے وہ ہو سکتی ہے، استحالہ پر مبنی ہے۔

(۵) محمد بن عبدالوہاب الجبائی کا کہنا ہے کہ جس چیز کے بارہ میں اللہ کو علم ہے کہ وہ ہونے والی نہیں ہے۔ اور اس کے عدم وقوع کی اس نے اطلاع بھی دے رکھی ہے۔ اس کا وجود میں آنا محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی خبر و اطلاع کو کوئی مومن جھٹلا نہیں سکتا۔ ہاں جس چیز کے عدم وقوع کے بارہ میں صرف ادراک و علم ہے خبر و اطلاع نہیں۔ وہ شے معرض وجود میں آ سکتی ہے۔ اس لیے ہم نہیں جانتے کہ مغیب عنہ، ممکن ہے یا نہیں۔

(۶) معتزلہ تمام کے تمام اس بات کو روا نہیں رکھتے کہ اگر کوئی شے پائی نہیں جاتی تو اس کی ضد بطور بدل کے پائی جائے۔

(۷) اہل اثبات کی اکثریت کا کہنا ہے کہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات جائز و روا ہے کہ جس چیز کے بارہ میں اللہ تعالیٰ نے عدم وقوع کی اطلاع دی ہے۔ وہ وقوع پذیر نہ ہو۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ شے بیک وقت وقوع پذیر بھی ہو۔ اس بنا پر اہل اثبات میں جن لوگوں نے اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اگر ایک شے موجود نہ ہو تو اس کی ضد موجود ہو سکتی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ اجتماع ضدین کو محال جانتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۶۵)

عطائے قدرت کے حدود

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ انسان کو تخلیق اجسام کی قدرت عطا کر سکتا ہے یا نہیں۔ یا کسی کو زندگی اور موت کے اختیارات دے سکتا ہے یا نہیں۔ یا کسی شخص کو مطلقاً قدرت سے بہرہ مند کر سکتا ہے یا نہیں۔

(۱) معمر کا کہنا ہے کہ انسان کو اس وصف کے ساتھ متصف نہیں گردانا جا سکتا کہ وہ کسی شخص کے لیے قدرت کی تخلیق کر سکتا ہے یا موت و حیات کے اختیارات دے سکتا ہے۔

(۲) نظام اور اصم کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس قدرت کے ساتھ متصف نہیں قرار دیا جا سکتا کہ جو خود بحیثیت قادر و حی ہونے کے اس کے ساتھ خاص ہے۔

(۳) عامۃ المسلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو افعال کی قدرت عطا کر رکھی ہے، اور ان کو زندگی سے بہرہ مند کر رکھا ہے۔ اور کوئی بھی انسان کسی فعل پر از خود قدرت نہیں رکھتا جب تک کہ اللہ اس کے لیے اس انداز کی قدرت پیدا نہ کرے۔ اور نہ کوئی آپ سے آپ زندگی سے بہرہ مند ہوتا ہے جب تک کہ اللہ اس کے لیے زندگی پیدا نہ کرے۔

(۴) مشبہ میں سے بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ نے بندوں کو تخلیق اجسام کی قدرت سے بہرہ مند کر رکھا ہے۔ بلکہ انسان کے تمام افعال جسم ہی سے متعلق ہوتے ہیں۔ چنانچہ انسان طویل اور عریض اجسام میں تصرف پر قادر ہے۔

(۵) غالی شیعہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت علی کو تخلیق اجسام کی قدرت سے بہرہ مند کر رکھا ہے، بلکہ تمام امور کی تدبیرات سے بھی نواز رکھا ہے۔

(۶) انہی میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی پاک کو اجسام کی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

تخلیق اور اختراع کے اختیارات دے رکھے ہیں۔ یہ عقیدہ بعینہٖ نصاریٰ کے اس عقیدہ کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو قدرت کا ایسا عطیہ عطا کر رکھا ہے کہ جس کے بل پر وہ اجرام و اجسام کی تخلیق پر قادر ہیں۔ یا یہود کے اس خیال کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک فرشتہ پیدا کیا۔ اور اسے یہ اختیار بخشا کہ وہ دنیا کو پیدا کرے چنانچہ اسی فرشتہ نے اس عالم کی تخلیق کی۔ انبیا کو بھیجا اور ان پر کتابیں نازل کیں۔ عقیدہ کی یہ نوعیت "ابن یاسین" کے ماننے والوں سے ملتی جلتی ہے۔ اور یہ عقیدہ دراصل اصحاب فلک کی آرا سے ماخوذ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اول اول خدا نے فلک کو پیدا کیا۔ اور پھر اسی فلک نے عالم کون و فساد کو جنم دیا۔ اس لیے کہ اگر اللہ اس عالم کو براہِ راست پیدا کرتا تو اس میں کون و فساد رونما نہ ہوتا۔

(۷) عوام میں سے بعض کمزور عقیدے کے لوگوں کا خیال ہے کہ انبیا نے جن معجزات و خوارق کو پیش کیا ہے یہ ان کا اپنا فعل ہے۔

(۸) جمہور مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو خلقِ اجسام کے اختیارات نہیں دیتا۔ اور نہ اعطار قدرت کی اس نوعیت سے اس کو متصف گردانا جائز ہے۔ کیونکہ اگر یہ اختیارات انسانوں کو بھی حاصل ہوں تو پھر تخلیق و آفرینش سے اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس عالم مادی کو پیدا کرنے والا خود جسم یا مادہ نہیں ہے۔

(۹) ابو الہذیل، الجبائی اور بہت سے اہل نظر کا کہنا ہے کہ موت و حیات اور تمام اعراض حتیٰ کہ رنگ، مزہ، بو اور حرارت و برودت وغیرہ پر بھی اللہ ہی کی قدرت نافذ ہے اور اللہ تعالیٰ انسان کو ان پر قدرت عطا نہیں کر سکتا۔

(۱۰) بشر المعتمر نے ان اعراض میں فرق قائم کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ الوان، مزہ اور بو اور ادراک وغیرہ اعراض پر تو اللہ تعالیٰ انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے، لیکن موت و حیات پر نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱۱) ابوالحسین الصالحی کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ سوا جواہر کے اور سب چیزوں پر انسان کو قدرت عطا کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ موت اور زندگی پر بھی۔

(۱۲) نظام کا عقیدہ ہے کہ اللہ کے اعطاء قدرت کے معنی صرف یہ ہیں کہ وہ بندوں کو حرکت و جنبش کی صلاحیت عطا کرتا ہے۔ کیونکہ حرکت و جنبش کے بغیر کسی غرض کی تکمیل ممکن نہیں۔ یہ مطلب نہیں کہ زندگی اور جواہر کے بارہ میں بھی قوت و اختیارات عطا کر سکتا ہے۔ یعنی اس کے نزدیک انسان تخلیق حیات پر قادر نہیں۔

(۱۳) اکثر معتزلہ کی رائے ہے کہ اللہ نے اپنے بندوں کو یہ قدرت عطا کر رکھی ہے کہ وہ اپنے جسم کے علاوہ دوسری چیزوں میں تصرف کر سکے۔

(۱۴) بعض متکلمین کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اس بات میں عاجز و درماندہ ٹھہرایا ہے کہ وہ جواہر کو پیدا کر سکیں اور عجز و درماندگی کی یہ نوعیت ان کی ذات سے تعلق رکھتی ہے۔

(۱۵) انہی میں کے بعض کی یہ رائے ہے کہ بندوں کو اس معاملہ میں ہم نہ تو عاجز ٹھہرا سکتے ہیں اور نہ قادر

(۱۶) النجار کا کہنا ہے کہ انسان صرف کسب پر قدرت رکھتا ہے۔ تخلیق و آفرینش کے معاملہ میں عاجز ہے کیونکہ اس میں استحالہ پایا جاتا ہے۔

(۱۷) اس کے علاوہ کچھ لوگوں نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں تخلیق و آفرینش کے معاملہ میں عاجز و درماندہ رکھا ہے۔ اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اللہ نے ہمیں اس بارہ میں اختیار و قدرت سے نواز رکھا ہے۔ ہاں کسب و اکتساب پر ہم البتہ قادر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حرکت و جنبش کی جس نوعیت پر اختیار دے رکھا ہے۔ اس کی ذات کے بارہ میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ خود بھی اس پر قادر ہے یا نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۶۶)

کیا اللہ تعالیٰ اجسام کو اعراض، اور اعراض کو اجسام میں تبدیل کر سکتا ہے؟

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ موجودہ اشیا کو اجسام و اعراض کی شکل اللہ تعالیٰ نے عطا کی ہے، لہٰذا وہ ان کی موجودہ ہیئت کو بدل دینے پر بھی قادر ہے۔

جو لوگ اس رائے کو مانتے ہیں ان کے نزدیک اجسام، ذائقہ، رنگ، بو، برودت، یبوست اور رطوبت ایسے اعراض سے ترکیب پذیر ہیں۔

(۲) بعض اس طرح کی قلب ہیئت کو محال جانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک جسم کے مخصوص اعراض کو ختم کر کے دوسرے اعراض سے اس کو ترتیب دیا جائے۔ اعراض میں یہ صلاحیت پائی نہیں جاتی کہ ان کو ختم کر کے ان کی جگہ دوسرے اعراض کو پیدا کیا جائے۔ اور اس طرح اعراض کی ماہیت بدل جائے۔ نیز اعراض و اجسام میں رشتہ و تعلق کی نوعیت یہ نہیں کہ جسم الگ ہے اور اعراض الگ ہیں بلکہ ہر ہر جسم اور اس کے مخصوص اعراض میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اس کے علاوہ ان کے پاس اور دلائل بھی ہیں۔

(۲۶۷)

کیا اللہ تعالیٰ تمام اجسام کو اجزاء لا یتجزیٰ میں بدل سکتا ہے

اس بارہ میں معتزلہ میں اختلافِ رائے ہے کہ آیا اللہ سبحانہ تمام اجسام کو اجزاء لا یتجزیٰ میں بدل سکتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۱) نظام اور ان تمام لوگوں نے جو اجزاء لایتجزیٰ کے قائل نہیں اس امکان کے ماننے سے انکار کیا ہے۔

(۲۶۸)

کیا اللہ تعالیٰ علم، قدرت اور موت کو کسی ایک ذات میں جمع کر سکتا ہے

(۱) اکثر متکلمین کا قول ہے کہ یہ بات استحالہ پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ قدرت، علم ارادہ اور موت کو باہم جمع کر دے۔ جیسے کہ خود زندگی اور موت کو باہم جمع کرنا استحالہ پر مشتمل ہے۔ ابوالہذیل، معمر، ہشام اور بشر بن المعمر اور بہت سے معتزلہ کی یہی رائے ہے

www.KitaboSunnat.com

(۲۶۹)

کیا اللہ تعالیٰ زندگی کو قدرت سے الگ کر سکتا ہے

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ یہ کر سکتا ہے کہ زندگی کی تو تخلیق کرے۔ لیکن اس سے قدرت و استطاعت کو چھین لے۔

(۱) ابوالہذیل نے اس صورتِ حال کو جائز قرار دیا ہے۔

(۲) عباد نے اس کو ماننے سے انکار کیا ہے۔

(۳) صالح اور ابوالحسین الصالحی کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسی طرح علم، قدرت اور موت کو باہم جمع کر سکتا ہے کہ جس طرح زندگی کے ساتھ علم و جہل جمع ہیں۔ یا اختیار و عجز جمع ہیں کیونکہ جب کوئی عرض، کسی عرض کے ساتھ باہم جمع ہو تو ممکن ہے کہ اس کی ضد اس کی ضد کے ساتھ پائی جائے۔ اسی طرح ایک عرض کسی عرض

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے مقابلہ میں اگر نسبت تضاد کی حامل ہو تو اس کی ضد، اس کی ضد کے ساتھ یہی نسبت تضاد رکھے گی۔ چنانچہ اگر علم موت کی ضد چاہتا ہے تو زندگی جہل کی ضد چاہے گی۔ اور اگر قدرت و ارادہ موت کے مقابلہ میں نسبت تضاد رکھیں گے تو عجز و کراہت بھی زندگی کے مقابلہ میں اسی نسبت تضاد کے حامل ہوں گے۔ اس بنا پر اگر یہ بات ممکن ہے کہ جہل، عجز اور کراہت زندگی کے ہم قران ہوں۔ تو یہ بھی ممکن ہوگا کہ علم، قدرت اور ارادہ موت کے ہم قران ہو سکیں۔ لیکن ان لوگوں نے موت و حیات میں تضاد کی ایسی نوعیت کو تسلیم کیا ہے جو باہم جمع نہیں ہو سکتیں۔ لیکن اس بات کو جائز ٹھہرایا ہے کہ اللہ تعالیٰ حیات و زندگی کو پیدا کرے لیکن اس کو قدرت سے محروم رکھے۔

(۴) ابوالحسین، ابوالہذیل اور ان کے پیروکاروں میں اس بات پر اتفاق رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نابینا پن کے ساتھ فکر و ادراک کی صلاحیتوں کو پیدا کر دے سکتا ہے۔ ابوالہذیل کا کہنا ہے کہ فکر و ادراک کا تعلق دل سے ہے آنکھ سے نہیں۔ اسی طرح صالحی کا خیال ہے کہ نابینا پن اور فکر و ادراک باہم جمع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اگر نابینا پن اور ادراک میں نسبت تضاد ہو۔ تو بینائی اور جہل میں بھی نسبت تضاد ہونا چاہیے۔ باقی معتزلہ نے اس کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے۔

ان دونوں نے اس چیز کو ممکن ٹھہرایا ہے کہ اللہ سبحانہ روئی اور آگ کو جمع کر دے اور آگ نہ بھڑکے۔ یا یہ کہ پتھر اپنے ثقل کے باوجود نیچے نہ گرنے پائے۔ جب کہ فضا میں بھی کوئی رکاوٹ نہ ہو۔ ان دو کے علاوہ معتزلہ کے دیگر اساطین نے اس نظریہ سے اتفاق نہیں کیا۔

(۵) محمد بن عبدالوہاب الجبائی اللہ تعالیٰ کو ان معنوں میں قادر نہیں مانتا کہ وہ نابینا پن کے ساتھ ادراک و تعقل کے لوازم کو جمع کر دے۔ اس لیے کہ اس کے نزدیک نابینا پن اور ادراک میں نسبت تضاد پائی جاتی ہے۔ لیکن یہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ روئی اور آگ کو اس طرح جمع کر سکتا ہے کہ آگ نہ بھڑکنے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پائے۔ اسی طرح اس کے نزدیک یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ پتھر کو فضا میں معلق کر دے اور وہ گرنے نہ پائے۔ روئی اور آگ کا باہم جمع ہونا اس کے نزدیک اس بنا پر ناممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس طرح کے اسباب پیدا کر سکتا ہے کہ جن سے روئی آگ نہ پکڑنے پائے۔ یا آگ روئی کے اجزا میں داخل نہ ہونے پائے۔

(۶) صالح اور ابوالحسین اللہ تعالیٰ کو اس حد تک قدرت کے ساتھ متصف گردانتے تھے کہ ان کے نزدیک یہ عین ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ کسی کو دیدۂ بینا دے، اور اس کو امراض و آفات سے محفوظ رکھے۔ لیکن اس کے باوجود اس شخص میں ادراک و تعقل کی صلاحیتیں پیدا نہ ہوں۔ اسی طرح یہ بات بھی اس کے دائرۂ قدرت میں شامل ہے کہ وہ انسان کے سامنے ہاتھی میں تو سمجھ بوجھ کے ابتدائی تقاضے پیدا نہ کرے اور ذرہ میں فکر و تعقل کی صلاحیتوں کو بیدار کر دے۔ اس کے نزدیک اللہ ایسے جوہر کو بھی پیدا کر دے سکتا ہے جو اعراض سے تہی ہو۔ یعنی نہ تو وہ ساکن ہو نہ متحرک۔ نہ مجتمع ہو اور نہ متفرق۔ نہ حار ہو نہ بارد۔ نہ رطب ہو اور نہ یابس۔ نہ رنگ و لون سے اس کا کوئی تعلق ہو۔ اور نہ کسی بھی عرض کے ساتھ اتصاف پذیر ہو۔

(۷) جمہور اہل نظر اس امکان کو استحالہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اہل قبلہ کے نزدیک یہ بات ناممکن ہے کہ جوہر تو پایا جائے اور اعراض نہ ہوں۔ اسی طرح بہت سے اہل نظر اس بات کو بھی غلط ٹھہراتے ہیں۔ کہ دیدہ بینا ہو، چیزیں بھی قرب و جوار میں دکھائی دیں۔ اور انسان ہر طرح سے امراض و آفات سے محفوظ بھی ہو۔ مگر عقل و ادراک نہ پایا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر کسی خاص عرض کو پیدا نہیں کرتا تو اس کی ضد پیدا کر دیتا ہے یہ نہیں کہ سرے سے اعراض ہی کی تخلیق نہ کرے۔ اور جوہر ہر طرح کے اعراض و صفات سے تہی اور محروم رہے۔ یہ غلط ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۷۰)

کیا زمین لاشے پر قائم ہے

اس مسئلہ میں اچھا خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

(۱) جمہور اہل توحید کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ زمین کو لاشے پر روکے رکھے۔ چنانچہ اس نے زمین لاشے ہی پر روک رکھی ہے۔ ابوالہذیل کی بھی یہی رائے ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس وصف کے ساتھ متصف نہیں گردانتا چاہیے کہ وہ زمین کو لاشے پر برقرار رکھ سکتا ہے۔ یا لاشے میں حرکت دے سکتا ہے اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ زمین کے نیچے ہر آن جسم کی ایسی نوعیت پیدا کرتا، اور اسے معدوم کرتا رہتا ہے جو زمین کو تھامے رکھتی ہے۔ اور یہ کیفیت ہمیشہ اسی نہج پر جاری رہے گی۔

(۳) بعض یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کو قدرت کی ایسی نوعیت سے متصف نہیں قرار دینا چاہیے کہ اس نے زمین کو لاشے پر کھڑا کر رکھا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے زمین کے نیچے ایسے جسم کو پیدا کر رکھا ہے، جس کی فطرت میں صعود یا اوپر کی جانب اٹھنا ہے۔ جس طرح کہ زمین کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ وہ نیچے کی طرف آرہے۔ یعنی صعود و ہبوط کی ان دو قوتوں میں تکافؤ کا یہ نتیجہ ہے کہ زمین ایک خاص مقام پر استادہ ہے۔

(۴) کچھ لوگوں نے زمین کی ایک خاص مقام پر برقرار رہنے کے سلسلہ میں یہ توجیہ پیش کی ہے کہ زمین کے دو حصے ہیں ایک ثقیل اور ایک لطیف۔ گویا ثقافت و لطافت کے اس توازن نے زمین کو ایک خاص مقام پر روک رکھا ہے۔

(۵) ابن الراوندی اور اس قماش کے دوسرے دعویداران توحید کا کہنا ہے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کہ توحید کا تقاضا اس وقت تک ممکن نہیں ہو پاتا جب تک اللہ سبحانہ کے بارہ میں یہ بات نہ تسلیم کی جائے کہ وہ حیات وموت اور حرکت وسکون کو جمع کر سکتا ہے۔ اور ایک ہی جسم کو بیک وقت دو جگہ رکھ سکتا ہے۔ یہی نہیں اس واحد کو ہزاروں اعداد میں بدل سکتا ہے جو سرے سے تقسیم ہی نہیں ہوتا۔ اور وہ بھی بغیر کسی عدد کا اضافہ کیے۔ اسی طرح ہزاروں اعداد کو بغیر کچھ گھٹائے واحد کے قالب میں ڈھال سکتا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس پورے عالم کو ایک بیضہ میں بند کر دے۔ دراں حالیکہ اس عالم کی وسعتیں اور بیضہ کا حجم جوں کا توں قائم رہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کی قدرت میں یہ بھی داخل ہے کہ وہ اپنے جیسا خدا پیدا کر دے۔ یا خود اپنے نفس کی تخلیق کرے یا یہ کہ قدیمات کو محدثات اور محدثات کو قدیم بنا دے۔ یہ ایسے ہفوات ہیں جو ہم نے کسی اور سے نہیں سنے۔ اس ملعون نے اپنی عقیدت کی دکان چمکانے کے لیے ان ہفوات کا اظہار کیا ہے تاکہ سادہ لوح مسلمان جو علم ومعرفت میں بہرہ وافر نہیں رکھتے، ان لغویات کو توحید پر محمول کریں۔ اور اس کے جال میں پھنس جائیں۔

(۲۷۱)

کیا اللہ تعالیٰ بلا اعراض کے جواہر کی تخلیق پر قادر ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ ایسے جواہر کی تخلیق پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں کہ جو اعراض مخصوصہ سے تہی ہوں۔

(۱) بعض لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کے دائرہ قدرت میں یہ داخل ہے کہ وہ تہی از اعراض جواہر پیدا کر سکے۔ جو کون ووجود کی سطح پر فائز ہوں اور جملہ کیفیات سے عاری ہوں۔

(۲) بعض اس کو استحالہ پر مبنی خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے جواہر کی تخلیق کرے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

جن میں کہ عرض و کیفیت کا کوئی پہلو بھی پایا نہ جائے۔

(۲۷۲)

کیا اللہ تعالیٰ ایسا لطیفہ پیدا کر سکتا ہے کہ جس کی وجہ سے جن کو ایمان نہیں لانا ہے وہ بھی ایمان لے آنے پر مجبور ہو جائے

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ عنایت و لطف کے ایسے پہلو کی تخلیق پر قادر ہے کہ اگر وہ اس کی تخلیق کر دے تو وہ لوگ بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں اللہ کا علم یہ ہے کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

(۱) تمام اہل اثبات اور بشر ابن المعمر اور جعفر بن حرب کا یہ قول ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے لطیفہ کی تخلیق پر قادر ہے کہ اگر اس کو پیدا کر دے تو وہ لوگ دائرہ ایمان میں داخل ہو جائیں جن کے متعلق علم الٰہی یہ کہتا ہے کہ یہ ایمان نہیں لائیں گے۔ جعفر بن حرب نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ اگر اللہ سبحانہ ایسا کر دے تو پھر ایمان لانے والا مستحق ثواب نہیں ٹھہرے گا۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ایسے لطیفہ کی تخلیق نہیں کی۔ کہ مبادا اس کی وجہ سے ایک مومن ثواب سے محروم ہو جائے۔ لہٰذا اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے بندوں کے حق میں وہی موزوں اور اصلح ہے۔ بشر المعمر کی یہ رائے نہیں تھی کہ ایسے لطیفہ کی تخلیق کی صورت میں مومن ثواب سے محروم ہو جاتا ہے۔ جعفر بن حرب نے بعد میں اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا کہ جس کا تعلق تخلیق لطیفہ سے ہے۔

(۲) بشر کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کے ایسے پہلوؤں پر قدرت رکھتا ہے کہ جن کی کوئی انتہا نہیں۔ نیز اس کے پاس لطف و عنایت کے ایسے پہلو بھی ہیں کہ جو موجودہ حالت سے کہیں بہتر اور موزوں ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان کو

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

اختیار کرے تو ساری کائنات جبر سے نہیں بلکہ خود اپنے اختیار سے ایمان لے آئے۔

(۳) تمام معتزلہ کے سوا بشر کی یہ رائے ہے کہ لطف وعنایت کی اللہ کے ہاں ایسی کوئی صورت نہیں کہ اگر اس کو اختیار کرے تو ساری کائنات ایمان لے آئے۔ کیونکہ اگر لطف وکرم کی کوئی ایسی صورت اس کے ہاں ہوتی تو لوگوں کے فائدے کی خاطر اس کو ضرور اختیار کرتا۔ ورنہ یہ لازم آتا اللہ تعالیٰ اس پر قدرت نہیں رکھتا ہے۔ نعوذ باللہ۔ اللہ تعالیٰ ان ہفوات سے بہت بالا اور اعلیٰ ہے۔

(۴) اس سوال کے جواب میں کہ آیا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے لطف وہدایت کا جو اہتمام کیا ہے اس سے زیادہ بہتر اور اصلح کی تخلیق پر قادر ہے یا نہیں؟" ان میں کی اکثریت کا جواب یہ ہوتا کہ اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ آیا اللہ سبحانہ نے اپنے بندوں سے جو لطف وکرم روا رکھا ہے، اس سے زیادہ پر قادر ہے یا نہیں۔ تو ہم کہیں گے کہ اس کے دائرہ قدرت میں لطف وکرم کی ایسی ایسی صورتیں داخل ہیں کہ جن کی کوئی انتہا نہیں۔ لیکن اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے لطف وکرم کی ایسی صورتوں کو روک رکھا ہے کہ جن کی ان کو ضرورت ہے تو یہ بات نہیں۔ اس نے اپنے بندوں کو جن باتوں کا مکلف ٹھہرایا ہے وہی اصلح ہے۔ اور وہی مقصود ہے اور اس سے زیادہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ان کے نزدیک اس سوال کی حیثیت کچھ اس طرح کی ہے کہ کوئی یہ پوچھ بیٹھے کہ آیا اللہ تعالیٰ عجز لایتجزیٰ سے بھی کم اور چھوٹی کوئی چیز پیدا کر سکتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں ان کا ایک اور انداز بھی ہے۔ جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لطف و عنایت کی جو شکل عبداللہ کے لیے روا رکھی ہے وہ اس پر قادر ہے کہ اس سے زیادہ بہتر زید کے لیے روا رکھے۔ اور جو زید کے لیے روا رکھی ہے وہ اس پر قادر ہے کہ اس سے زیادہ بہتر محمد کے لیے روا رکھے۔ اور لطف وعنایت کا یہ سلسلہ ابد تک جاری ہے۔

ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت کو یہ بات زیب نہیں دیتی کہ وہ لطف

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

وکرم کی بہتر اور اصلح صورتوں کو روک رکھے۔ اور اپنے بندوں کو ان سے بہرہ مند نہ کرے۔ یہی نہیں اس نے جو کم سے کم لطف روا رکھا ہے اس سے بہتر اور زیادہ اصلح پر بھی وہ قادر نہیں۔ ہاں یہ بات البتہ اس کے دائرۂ قدرت میں داخل ہے کہ لطف و کرم کے جن پہلوؤں کو اس نے روا رکھا ہے، اسی طرح کے اور پہلوؤں کو روا رکھے۔ یا یہ کہ ان کی ضد کو اختیار کرے۔

(۵) جو لوگ اس بات کے قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ کو ایسے لطیفہ کی تخلیق پر قادر مانا جائے کہ اگر وہ اس کو پیدا کر دے، تو وہ اشخاص بھی ایمان لے آئیں جن کے بارہ میں علم الٰہی یہ کہتا ہے کہ یہ ایمان لانے والے نہیں۔ ان میں کے بعض کا یہ کہنا ہے کہ مبدأ قدیم اس بات پر بہر حال قادر مانا جا سکتا ہے کہ جہاں تک درجات اور ثواب کی افزونی کا تعلق ہے، اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اس سے زیادہ عطا فرمادے کہ جتنا اس نے عطا کر رکھا ہے۔ کیونکہ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بندے بھی مزید اطاعت میں کوشاں ہوں گے۔ علاوہ ازیں ثواب و درجات میں اضافہ کر کے ایمان کی دعوت دینا، اور تکلیف شرعی میں اس نقطہ نظر سے اصلاح کرنا کہ استحقاق سے زیادہ اجر عطا کیا جائے کسی طرح بھی اس باب میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے جو سلوک روا رکھا ہے، اس سے اصلح پر قادر ہے۔ یہ الجبائی کی رائے ہے۔

الجبائی اس کے ساتھ اس بات کو جائز قرار نہیں دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس بات پر تو قادر مانیں کہ وہ ایسے اسباب فراہم کر دے سکتا ہے کہ جن سے اس کے بندے زیادہ ثواب کے مستحق قرار پائیں۔ لیکن عملاً وہ ایسا نہ کرے۔

(۶) عباد کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جب ہم کسی فعل پر قادر مانتے ہیں۔ اور یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ یہ فعل اس کے علم میں ہے۔ تو اس کو انجام نہ دینے کی صورت میں جور کا ارتکاب لازم آئے گا۔

(۷) ابراہیم النظام کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و عنایت کے جن جن پہلوؤں پر قادر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اور نہ اس کے لیے کوئی حد ہے کہ جس کو شمار میں لایا جا سکے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

لیکن اس کے یہ معنی نہیں کہ اس نے اپنے بندوں سے جو سلوک روا رکھا ہے اس سے بہتر اور اصلح پر وہ قادر ہے۔ ہاں سلوک و معاملہ کی اس نوعیت کے مماثل اور متعدد صورتیں البتہ ممکن ہیں۔ ہمیں اس سلسلہ میں نہ تو یہ کہنا چاہیے کہ وہ اس سلوک سے کم تر پر قادر ہے کیونکہ کمتر سلوک کو روا رکھنا عیب و نقص ہے اور اللہ کی ذات عیب و نقص سے پاک ہے۔ اور نہ کہنا چاہیے کہ وہ اس سے بہتر اور اصلح پر قادر ہے، کیونکہ اگر اس سے اصلح پر قادر ہے، اور اس کے باوجود اس اصلح کو بروئے کار نہیں لایا۔ تو یہ بخل ہے اور اللہ کی ذات بخل سے مبرّا ہے۔

(۸) کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کی جن صورتوں پر قادر ہے وہ محدود ہیں۔ لیکن وہ فعل اصلح پر قادر نہیں۔ اصلح سے کم تر پر وہ قادر تو ہے لیکن کم تر کو عملاً روا نہیں رکھتا۔ اسی طرح جس قدر اس نے لطف و کرم کی ارزانی فرمائی ہے اس کی نظیر پر بھی وہ قادر ہے۔ لیکن اس کو بروئے کار نہیں لاتا۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر اصلح سے کم تر کو بروئے کار لائے تو اس سے بگاڑ پیدا ہوتا ہے۔ ان لوگوں کا موقف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سلوک و معاملہ کے جس انداز کو اپنے بندوں کے لیے اختیار کیا ہے، وہی اصلح ہے۔ اس سے بہتر پر اس کو قادر نہیں ماننا چاہیے کیونکہ اس کا اسلوب کرم یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کے لیے اصلح اور بہتر ہی کو پسند کرتا ہے۔ مزید برآں اس نے اپنے بندوں کو اس لیے پیدا نہیں کیا کہ ان سے اس کی اپنی کوئی ضرورت و احتیاج وابستہ تھی۔ بلکہ ان کو محض حکمت و کرم کے تقاضے سے پیدا کیا ہے۔ اس لیے ان سے وہی سلوک روا رکھا ہے جو ان کے لیے بہتر، انفع اور اصلح ہے۔ وہ بخیل نہیں۔ اور اسی بنا پر اس نے ان کے لیے اصلح سے کم تر سلوک کا انتخاب نہیں کیا۔ حالانکہ وہ اس سے کم تر سلوک پر بھی قادر ہے۔ یہی نہیں اس کی نظیر پر بھی قادر ہے لیکن انتخاب اصلح ہی کا کیا ہے۔ ہم اس کو کم تر اور نظیر پر اس وجہ سے قادر مانتے ہیں کہ ایسا نہ ماننے کی صورت میں وہ عاجز ٹھہرتا ہے ابوالہذیل کا یہی عقیدہ ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

(۹) اہل اثبات کا یہ موقف ہے کہ اللہ تعالیٰ لطف و کرم کے جس جس اسلوب پر قادر ہے اس کی کوئی انتہا نہیں۔ اور اس کے دائرہ قدرت میں لطف و کرم کی جو جو صورت بھی ہے۔ اس سے اصلح اور انفع پر بھی وہ قادر ہے۔ اور وہ اس بات پر بھی قادر ہے کہ اصلح سے کم تر سلوک روا رکھے۔ اور یہ ضروری نہیں کہ جس جس کو شریعت کا مکلف ٹھہرائے اس پر اس کا لطف و کرم بھی ہو۔ اس کا لطف و کرم مسلمانوں کے لیے خاص ہے۔ وہ جس شخص پر بھی اپنی عنایت و توفیق کی ارزانی فرماتا ہے وہ دولت ایمان سے بہرہ مند ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ جس کو بھی نفع پہنچانا چاہے گا۔ وہ لامحالہ اس سے نفع اٹھائے گا۔

ان کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سے لوگوں کو مکلف تو ٹھہرایا ہے لیکن ان کو لطف و کرم سے نوازا نہیں۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بھی لطف و کرم کا نتیجہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ خود اطاعت، لطف و کرم کے مترادف ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم اور دلائل و آیات۔ یہ سب اللہ تعالیٰ کی عنایت کا مظہر ہیں۔ اور مسلمانوں کے حق میں خیر و منفعت لیے ہوئے ہیں۔ لیکن یہی چیزیں کفار کے حق میں شر، ابتلا، ذلت اور اندھا پن کا ذریعہ ہیں۔ اس عقیدہ کا مدار ان آیات پر ہے

قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى (۴۱: ۴۴)

کہہ دیجیے کہ یہ قرآن ماننے والوں کے لیے تو ہدایت و شفا ہے اور جو ایمان نہیں لائے ان کے کانوں میں ڈاٹ ہے اور قرآن ان کے حق میں نابینائی ہے۔

ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة و معارج عليها يظهرون (۴۳: ۳۳)

اور اگر یہ بات متوقع نہ ہوتی کہ تمام لوگ ایک ہی طریقے کے ہو جائیں گے تو جو لوگ خدا کے ساتھ کفر کرتے ہیں ان کے لیے ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی کر دیتے اور زینے بھی جن سے چڑھا اترا کرتے ہیں۔

ولولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين (۲: ۶۴)

سو اگر تم لوگوں پر اللہ کا فضل و کرم نہ ہوتا تو ضرور تم گھاٹا پانے والوں میں ہوتے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ولو فضل اللہ علیکم ورحمتہ لاتبعتم الشیطان الا قلیلا — اور اگر تم پر اللہ کا فضل وکرم نہ ہوتا تو تم میں اکثریت شیطان کا دم بھرتی۔

(۴ : ۸۳)

(۱۰) بعض دوسرے حضرات کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اصلاح کی جن جن شکلوں پر قادر ہے وہ محدود ہیں۔ اور اصلاح کی جس صورت کو اس نے اختیار کیا ہے وہی اصلح ہے۔ اور یہ کہ اصلح سے کم تر درجہ کی اصلاح پر بھی وہ قادر ہے۔ ان کے نزدیک اللہ کے بارہ میں یہ کہنا مناسب نہیں کہ اس نے اصلاح کی جو صورت اختیار کی ہے اس سے اصلح یا اس سے ملتی جلتی پر بھی وہ قادر ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے افعال کو اصلح سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو موجودہ افعال سے اصلح اور موزوں تر افعال پر قادر مان لیا جائے۔ اور وہ پھر اس اصلح کو بروئے کار نہ لائے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بخیل ہے۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ احکام ومسائل کی جس صورت کا اس نے بندوں کو مکلف ٹھہرایا ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی انداز کو وہ اختیار نہیں کر سکتا۔

(۱۱) کچھ لوگوں کی یہ رائے ہے کہ اصلاح احوال کے جس جس اسلوب پر اللہ تعالیٰ قادر ہے، وہ محدود ہے۔ اور اصلاح کا وہی طریق کار اولیٰ و بہتر ہے جو اس نے اختیار کیا ہے۔ یا مستقبل میں اختیار کرے گا۔ اور یہ نہیں کہنا چاہیے کہ وہ اس نظام سے اصلح اور بہتر پر قادر ہے۔ نہ یہ کہنا چاہیے کہ وہ اس جیسے کسی اور نظام پر قادر ہے۔ یا اس سے کم درجہ کے نظام پر قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اسی چیز کو اختیار کرتا ہے جو اس کے بندوں کے لیے موزوں تر اور اصلح ہو۔ کیونکہ وہ بخیل نہیں کہ نعمت وفضیلت کی کسی شکل کو روک رکھے۔ اور جب بھی کوئی شخص مرتا ہے۔ اپنے حصے کے انعامات کو وصول کر کے مرتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۷۳)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان معنوں میں ازل سے محسن ہے کہ وہ ازل سے یہ جانتا ہے کہ اسے اس سلسلہ میں کیا کرنا ہے۔ ان معنوں میں ازل سے محسن نہیں کہ وہ فعل احسان سے اتصاف پذیر ہے۔ یا یہ کہ ازل سے فعل احسان جاری ہے۔

(۲) بعض اس رائے کے حامی ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے احسان فرما ہیں۔

(۳) بعض وصف احسان کی یہ تعبیر و تشریح کرتے ہیں کہ اس کا تعلق بہر حال فعل سے ہے لہذا اللہ تعالیٰ اس وقت سے احسان سے اتصاف پذیر ہے کہ جب سے اس نے مخلوق کو پیدا کیا ہے۔ ازل سے نہیں۔ اس صورت میں فعل احسان کے لیے ایک نقطۂ آغاز فرض کرنا پڑے گا۔

(۴) کچھ لوگوں نے اس سلسلہ میں تاویل کا یہ انداز اختیار کیا ہے کہ وہ ازل سے ان معنوں میں محسن ہے کہ مستقبل میں جب چاہے گا احسان سے کام لے گا۔

(۲۷۴)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر محسن ہے؟

اگر احسان فعل ہے تو کیا یہ کہنا درست ہے کہ وہ ازل سے اس فعل سے اتصاف پذیر نہیں؟ اس بارہ میں دو رائیں ہیں۔

(۱) ایک گروہ کی یہ رائے ہے کہ احسان کا تعلق اگرچہ فعل سے ہے تاہم

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

علی الاطلاق اس کو غیر محسن کہنا جائز نہیں۔
(۲) دوسرے گروہ نے مطلقاً اس انداز بیان کو جائز قرار دیا ہے۔

(۲۷۵)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے وصفِ عدل سے متصف ہے؟

اختلاف کی نوعیت یہ ہے کہ اگر عدل کے معنی نفی جور کے ہوں تو کیا ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ازل سے عادل ٹھہرا سکتے ہیں؟
(۱) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے عادل ہے۔
(۲) کچھ لوگ عدل کو فعل قرار دیتے ہیں اس لیے اس فعل کے ساتھ ازل سے اس کو متصف نہیں گردانتے۔

(۲۷۶)

کیا ازل سے اللہ غیر عادل ہے؟

(۱) کچھ لوگ علی الاطلاق اس انداز بیان کو جائز نہیں سمجھتے۔
(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اگر وہ ازل سے غیر عادل ہے اور غیر جائر بھی ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۷۷)

کیا اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے حلیم ہے؟

اس بارہ میں اختلاف رائے ہے کہ عدل کی طرح کیا وصفِ حلم بھی ایسا ہے کہ اس کے متعلق دو رائیں ہیں۔

(۱) بعض لوگوں نے ان معنوں میں اللہ تعالیٰ کو ازل سے حلیم مانا ہے کہ اس سے کبھی بھی ایسی بات سرزد نہیں ہوئی جو حلم و برداشت کے منافی ہو۔

(۲) بعض لوگ وصف حلم کا اثبات کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو حقیقی معنوں میں ازل سے حلیم قرار دیتے ہیں سلبی معنوں میں نہیں۔

(۳) بعض کی یہ رائے ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ازل سے حلیم اس لیے نہیں ٹھہرانا چاہیے کہ حلم بہرحال فعل ہے اور فعل آغاز و ابتدا کا متقاضی ہے۔

(۲۷۸)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر حلیم ہے؟

جو لوگ وصف حلم کو فعل گردانتے ہیں ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا ان معنوں میں اللہ کو ازل سے غیر حلیم قرار دیا جا سکتا ہے۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے نہ تو حلیم ہے اور نہ سفیہ یا غیر حلیم ہے۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ اس اسلوب بیان کو اللہ کے حق میں استعمال نہیں کرنا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳) بعض یہ سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے خالق، عادل، حلیم اور محسن ان معنوں میں ہے کہ وہ ازل سے ان اوصاف پر قادر ہے۔

(۲۷۹)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے صفت صدق سے اتصاف پذیر ہے

(۱) معتزلہ اور اکثر متکلمین کی یہ رائے ہے کہ صدق چونکہ صفات سے تعلق رکھتا ہے اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے وصف صداقت سے متصف ہے۔

(۲) جعفر بن محمد بن علی سے یہ روایت منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ اس لحاظ سے ازل سے وصف صداقت سے اتصاف پذیر ہے کہ اس نے کبھی جھوٹ کا ارتکاب نہیں کیا۔

(۳) نجار یہ کہا کرتا تھا کہ باری تعالیٰ ان معنوں میں ازل سے متصف بصداقت ہے کہ وہ ازل سے اس پر قادر ہے۔

(۴) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ حقیقی معنوں میں ازل سے صادق ہے اور ازل سے وصف صدق اس کے لیے ثابت ہے۔

(۵) بعض کی یہ رائے ہے کہ جس طرح اللہ ازل سے متکلم ہے لیکن اس کے کلام کو اس وقت تک خبر و اطلاع سے تعبیر نہیں کر سکتے، جب تک کہ اس کا سبب موجود نہ ہو۔ اسی طرح صدق کی بھی اخبار کے قبیل سے ہے۔ لہذا وجود سبب سے پہلے اللہ تعالیٰ کو صادق نہیں ٹھہرانا چاہیے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۸۰)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر صادق ہے

جن لوگوں نے صدق کو از قبیل فعل گردانا ہے ان میں اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اللہ تعالیٰ کو اس لحاظ سے غیر صادق کہہ سکتے ہیں کہ صدق وصف ازلی نہیں۔

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایسا کہنا اس کے حق میں زیبا نہیں۔

(۲) انہی میں سے کچھ لوگ یوں کہتے ہیں کہ جہاں تک ازل کا تعلق ہے نہ وہ صادق ہے اور نہ کاذب۔

(۲۸۱)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے رحیم ہے

(۱) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اللہ سبحانہ ازل سے وصف رحم سے اتصاف پذیر ہے۔

(۲) بعض وصف رحم کو بربنائے فعل ازلی قرار نہیں دیتے۔

(۲۸۲)

کیا اللہ تعالیٰ ازل سے غیر رحیم ہے

(۱) کچھ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ سبحانہ ازل سے وصف رحم سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انصاف پذیر ہے۔
(۲) بعض رحم کو بر بنائے فعل ازلی نہیں سمجھتے۔

(۲۸۳)

کیا اللہ ازل سے مالک ہے

(۱) بعض کی رائے میں ملک چونکہ صفاتِ ذات سے تعلق رکھتا ہے اس لیے اللہ تعالیٰ ازل سے مالک ہے۔
(۲) بعض مالک کو قادر کے معنوں میں سمجھتے ہیں۔

(۲۸۴)

کیا ولایت و عداوت کا تعلق صفاتِ فعل سے ہے

(۱) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ ولایت و عداوت اور رضا، غضب کا تعلق صفاتِ فعل سے ہے۔
(۲) سلیمان بن جریر اور عبد اللہ بن کلاب ان صفات کو صفاتِ ذات سے متعلق قرار دیتے ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۸۵)

مسئلہ خلق قرآن

(۱) معتزلہ، خوارج، زیدیہ، اور مرجئہ وروافض کی اکثریت کا کہنا ہے کہ قرآن مخلوق ہے پہلے نہیں تھا پھر وجود میں آیا۔

(۲) ہشام بن الحکم کا قول ہے کہ قرآن اللہ کی صفت ہے اسے نہ خالق کہہ سکتے ہیں نہ مخلوق۔

(۳) الیحمی نے اس روایت میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اسے غیر مخلوق بھی نہیں کہنا چاہیے جس طرح کہ اسے مخلوق نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ یہ صفت ہے اور صفت کی مزید صفت نہیں ہوتی۔

(۴) زرقان نے ہشام بن الحکم کی اس تصریح کی روایت کی ہے کہ قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے مراد وہ شے ہے جو کانوں سے ٹکراتی ہے تو وہ آواز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے اور وہی رسم الخط کی شکل میں موجود ہے۔ اور اگر اس سے مراد اللہ کی صفت کلام ہے۔ تو وہ علم کی طرح نہ تو عین ذات ہے اور نہ غیر ذات۔

(۵) محمد بن شجاع الثلجی اور اس کے ان ہم نواؤں کی یہ رائے ہے جو اس معاملہ میں توقف اختیار کرنے والے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث ہے یعنی پہلے سے نہیں تھا لیکن اس کے باوجود بطور صفت کے اللہ کے ساتھ رہا۔ اور اسی نے اس کا احداث واظہار فرمایا۔ اس کو ہم نہ تو مخلوق کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

(۶) زہیر الاثری کا قول ہے قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث یا نو پیدا ہے لیکن غیر مخلوق ہے۔ اور وہ بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جاتا ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۷) بعض متفقہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل سے ان معنوں میں متکلم ہے کہ ازل سے کلام پر قادر ہے اور قرآن اللہ کا کلام ہے جو محدث و نو پیدا ہے لیکن مخلوق نہیں داود الاصبہانی کی یہی رائے ہے۔

(۸) ابو معاذ التومنی کی یہ رائے ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے۔ اس کو حدث یا ایک واقعہ و نزول سے تو تعبیر کر سکتے ہیں۔ لیکن محدث نہیں کہہ سکتے۔ یہ ایک فعل ہے لیکن مفعول نہیں۔ اسے خلق یا مخلوق نہیں کہنا چاہیے یہ ہمیشہ سے اس کے ساتھ قائم واستوار ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کا نزول فرمائے جو خود اس کے ساتھ قائم واستوار نہ ہو۔ جس طرح کہ یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی حرکت کے ساتھ حرکت کناں ہو کہ جس کا قیام کسی دوسری شے کے ساتھ ہو۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ، محبت اور بغض کے بارہ میں بھی اس کی یہی رائے تھی کہ یہ صفات ہیں جو اللہ کے ساتھ قائم واستوار ہیں۔ اس کا یہ بھی کہنا ہے کہ قرآن میں اوامر بھی ہیں۔ لیکن ان کا تعلق بھی ارادہ سے ان معنوں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا ہے کہ بندے ان اوامر پر ایمان لائیں۔

(۹) زرقان نے معمر کے اس موقف کی روایت کی ہے کہ اللہ نے دراصل جواہر کی تخلیق کی ہے اور اس میں جو اعراض پائے جاتے ہیں۔ وہ طبیعت جواہر کا نتیجہ ہیں۔ اسی طرح قرآن بھی جوہر کا طبعی نتیجہ ہے۔ اس لیے نہ تو یہ خالق ہے اور نہ مخلوق۔ بلکہ اس شے کا آفریدہ ہے جو اس میں طبیعت و فطرت کی شکل میں حلول کیے ہوئے ہے۔

(۱۰) ثمامہ بن اشرس النمیری سے مروی ہے کہ ممکن ہے قرآن طبیعت کا تقاضا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے پیدا کیا ہو۔ اب اگر یہ طبیعت کا نتیجہ ہے تو نہ یہ خالق ہے اور نہ مخلوق۔ اور اگر اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے تو مخلوق ہے۔ عبداللہ بن کلاب کا بھی یہی قول ہے۔

(۱۱) عبداللہ بن کلاب کا یہ مسلک ہے کہ اللہ سبحانہ ازل سے متکلم ہے اور

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کلام اس کی صفت ہے جو اس کے ساتھ قائم اور استوار ہے اور اللہ اس کلام کے ساتھ قدیم ہے جو اس کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ جس طرح علم اور قدرت اس کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔ اور وہ علم و قدرت کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام حرف و صوت نہیں ہے۔ نہ تقسیم و تجزی کو قبول کرنے والا ہے اور نہ اس میں تبعیض اور تغائر پایا جاتا ہے۔ یہ ایک معنی ہے جو اللہ کے ساتھ ہے۔ اور رسم الخط متغائر حروف پر مشتمل ہے اور یہی رسم الخط قرأت قرآن سے تعبیر ہے۔ یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ کا کلام عین ذات ہے یا بعض ذات ہے یا غیر ذات ہے۔ کلام اللہ کی عبارتیں مختلف ہو سکتی ہیں۔ اور ان میں باہم تغائر بھی ممکن ہے لیکن کلام اللہ ایک ہے اور اس میں کوئی اختلاف یا تغائر رونما نہیں۔ بعینہ جس طرح کہ اللہ کا ذکر مختلف اسالیب بیان چاہتا ہے لیکن مذکور ایک ہے جس میں تغائر و اختلاف واقع نہیں ہوتا۔ کلام اللہ کو عربی اس لیے کہتے ہیں کہ وہ رسم الخط جو اس پر دلالت کناں ہے وہ عربی ہے۔ اسی طرح کلام اللہ عبرانی قالب میں اس لیے ڈھلا کہ اس دور کا رسم الخط عبرانی تھا۔ گویا کلام اللہ کا عربی یا عبرانی ہونا، سبب اور علت کی بنا پر ہے۔ اسی طرح اس میں امر و نہی کا ہونا علت و سبب کی وجہ سے ہے۔ ورنہ جہاں تک نفس کلام کا تعلق ہے وہ تو قدیم ہے اور اس وقت سے ہے جب کہ امر و نہی کی ضرورت ہی پیدا نہیں ہوئی تھی۔ اس تعبیر کے پیش نظر عبداللہ بن کلاب نے اس حقیقت کو ماننے سے انکار کیا کہ اللہ تعالیٰ ازل سے آمر و ناہی ہے۔ یا ازل سے خبر و اطلاع دینے والا ہے۔ اس کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ اللہ ہر شے کو کلمہ کن سے پیدا کرتا ہے اور یہ محال ہے کہ کلمہ کن مخلوق ہو۔

عبداللہ بن کلاب کی رائے میں ہم جو کچھ پڑھنے اور تلاوت کرنے والوں سے سنتے ہیں۔ وہ بعینہٖ کلام نہیں۔ بلکہ کلام اللہ کی تعبیر ہے۔ لیکن حضرت موسیٰ نے جو سنا وہ بعینہٖ اللہ کا کلام تھا۔ اس کے نزدیک اس آیت میں کلام اللہ

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے معنی کلام کی تلاوت کے ہیں۔ حالانکہ اصل معنی کلام اللہ کے فہم کے ہیں۔ آیت یہ ہے:

فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ (۹:۶) تو آپ اسے پناہ دیجیے تاکہ وہ کلام الٰہی سن لے۔

(۱۲) جو لوگ خلق قرآن کے منکر ہیں ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن مسموع بھی ہے اور رہین کتابت بھی۔ اور اس کے حروف و الفاظ اور معانی میں تغائر بھی ہے لیکن اس کے باوجود یہ غیر مخلوق ہے۔ اسی طرح علم، قدرت سے مختلف ہے اور قدرت علم سے مختلف ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنی صفات کا غیر نہیں ہو سکتا اور اس کی صفات بوقلموں ہیں۔ لیکن وہ خود بوقلموں یا متغائر نہیں۔

ان لوگوں سے یہ روایت بھی منقول ہے کہ قرآن کا بعض حصہ مخلوق ہے۔ مثلاً جس میں کہ مخلوق کے احوال و واقعات کا ذکر ہے۔ ان کی یہ رائے ہے کہ کلام غیر محدث ہے اور اللہ سبحانہ ہمیشہ سے متکلم رہا ہے۔ اور کلام حروف و اصوات سے تعبیر ہے۔ اور اللہ ان میں الفاظ و حروف کی صورت میں ازل سے متکلم رہا ہے۔

(۱۳) ابن الماجشون سے یہ قول مروی ہے کہ نصف قرآن مخلوق ہے اور نصف غیر مخلوق۔

(۱۴) ایک صاحب جو لوگوں کے عقائد و افکار نقل کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اصحاب حدیث میں سے ایک کی یہ رائے ہے کہ قرآن میں جو چیزیں اللہ تعالیٰ کے علم پر مشتمل ہیں۔ ان کے بارہ میں تو ہم نہ مخلوق کا فتویٰ لگا سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق کا۔ لیکن جو چیزیں امر و نہی سے متعلق ہیں وہ مخلوق ہیں۔ اسی شخص نے سلیمان بن جریر سے بھی یہی رائے نقل کی ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ صحیح نہیں۔

(۱۵) محمد بن شجاع نے ایک فرقہ کے ان خیالات کی روایت کی ہے کہ قرآن ہی خالق ہے۔ ایک دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن کا بعض حصہ خالق ہے۔ زرقان نے تصویح کی ہے کہ ابن راہویہ سے مروی ہے کہ ان کا یہ رائے کا حامل وکیع بن الجراح ہے۔ ایک گروہ اس بنا پر

محکم دلائل پر مبنی مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

قرآن کے بعض حصہ کو خالق قرار دیتا ہے کہ اس میں اللہ کے اسماء و صفات کا ذکر ہے۔ اور اسماء و صفات عین مسمیٰ ہیں۔ لہذا قرآن کا بعض حصہ خالق ہوا۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن ازلی ہے۔ اور ازل سے اللہ سبحانہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ اور وہ لوگ جو عبداللہ بن کلاب کی طرح قرآن کو مخلوق نہیں مانتے۔ یا زہیر کی طرح اسے محدث قرار دیتے ہیں۔ یا اسے ایک حدث و واقعہ سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ ابی معاذ التومنی سے مروی ہے۔ ان سب کا یہ قول ہے کہ قرآن نہ تو جسم ہے اور نہ عرض ہے۔

(۲۸۶)

کیا کلام الٰہی سنا جا سکتا ہے

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ قرآن صرف ان معنوں میں مسمیٰ ہے کہ ہم اس کی تلاوت کو سنتے اور سمجھتے ہیں۔ ان کی رائے میں حضرت موسیٰ نے کلام الٰہی کو براہ راست سنا تھا۔

(۲) بعض کا کہنا ہے کہ ہم اپنے کانوں سے نہ تو کلام اللہ کو سنتے ہیں اور نہ انسانی کلام کو سنتے ہیں۔ ہمارے دائرہ سماعت میں تو وہ چیز آتی ہے جس کا اظہار متکلم کرتا ہے۔ چنانچہ حضرت موسیٰ نے بھی کلام الٰہی کے بجائے اسی چیز کی سماعت کی جس کا اظہار اللہ تعالیٰ نے متکلم کی حیثیت سے کیا۔ اور کلام کو سننا ہمارے دائرہ اختیار ہی میں کب ہے۔ اس لیے کہ اس کا تعلق متکلم کے نفس سے ہے ہمارے نفس سے نہیں۔

(۳) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ جو کچھ دائرہ سماعت میں آتا ہے وہ کلام ہی ہے جو صوت یا آواز سے تعبیر ہے۔ اور ہم اس کو حقیقتاً سنتے ہیں۔ اسی طرح

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کلام اللہ کو بھی ہم حقیقی معنوں میں سنتے ہیں۔ جب کہ کوئی اس کی تلاوت کرے۔ ہاں اگر کلام سینوں میں محفوظ ہو۔ اور تحریر کی شکل میں ہو۔ تو البتہ سماعت ممکن نہیں۔

(۴) نظام کا کہنا ہے کہ جو چیز مسموع ہے ہم اسے آواز ہی کہیں گے۔ اور اللہ کا کلام بھی چونکہ دراصل آواز ہی ہے اس لیے ہم اس کو سنتے ہیں۔ لیکن انسانی کلام کو ہم حقیقی معنوں میں نہیں سن پاتے کیونکہ یہ صرف ان معنوں میں آواز ہے کہ کچھ الفاظ و حروف ہیں جو اس پر دلالت کناں ہیں۔ اور جب ان الفاظ و حروف کو ادا کیا جاتا ہے تو ہم سنتے ہیں۔

(۲۸۷)

حقیقتِ قرآن

وہ لوگ جو قرآن کو مخلوق مانتے ہیں ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ قرآن کی حقیقت کیا ہے اور وہ کیونکر مختلف مقامات میں پایا جاتا ہے۔

(۱) کچھ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن اجسام میں سے ایک جسم ہے عرض نہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ یا کوئی بھی شخص عرض کی تخلیق نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے نزدیک فعل و تخلیق کے لیے جسم ہونا شرط ہے۔ سوا اللہ تعالیٰ کے کہ وہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ اور اس کے باوجود فعل و تخلیق سے متصف ہے۔ یہ جعفر بن مبشر کا قول بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن میری یہ رائے ہے کہ یہ الاصم کا قول ہے۔

(۲) بعض یہ کہتے ہیں کہ مخلوق کا کلام تو ہوتا ہے کیونکہ یہ حرکت و جنبش لب سے تعبیر ہے لیکن خالق کا کلام جسم ہے، اور یہ جسم ذو اجزاء آواز سے ترکیب پذیر جو مسموع ہے اور مخلوق ہے۔ میں جس قرآن کی تلاوت کرتا ہوں، یہ میری قرأت و تلاوت کا نتیجہ ہے اور غیر قرآن ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۳) ابن الراوندی نے اس عقیدہ کے ایک شخص کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ کہ اصل کلام اللہ کا وجود خلا میں ہے اور قاری اپنی قرأت سے اس مانع کو دور کر دیتا ہے جو خلا اور اس میں حائل ہے۔ اس بنا پر اس کی سماعت ممکن ہو جاتی ہے۔ میرے خیال میں غالباً یہ نظام کا قول ہے۔

(۴) ایک صاحب کا یہ گمان ہے کہ قرآن اگرچہ ایک جسم ہے تاہم اس کا وجود دائماً باقی رہنے والا ہے۔ کیونکہ بعض اجسام دوام و بقا سے بہرہ مند ہو سکتے ہیں۔ ہاں انسانی کلام کے لیے البتہ بقا نہیں ہے۔

(۵) زرقان نے الجہم سے اس موقف کی روایت کی ہے کہ قرآن جسم ہے اور اللہ کا فعل ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ حرکت بھی اجسام ہیں۔ اور فاعل حقیقی صرف اللہ تعالیٰ ہے۔

(۶) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قرآن اعراض میں سے ایک عرض ہے اور اعراض کے لیے بھی معانی کا اثبات ہے۔ جن میں کچھ ایسے ہیں جن کو آنکھوں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ اور کچھ ایسے ہیں کہ جن کو کانوں سے سننا ممکن ہے۔ اسی طرح ایسے معانی بھی ہیں جن کو دوسرے حواس کے ذریعہ معلوم کیا جا سکتا ہے۔ ان لوگوں نے قرآن کو جسم ماننے سے انکار کیا ہے۔ اور اس بات کو تسلیم کرنے سے بھی انکار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے۔

(۷) بعض یہ کہتے ہیں کہ قرآن منجملہ دوسرے معانی کے ایک معنی ہے۔ اور منجملہ دیگر حقائق کے ایک حقیقت ہے۔ اس کو اللہ عزوجل نے پیدا کیا ہے اور یہ نہ جسم ہے اور نہ عرض ہے۔ یہ ابن الراوندی کا عقیدہ ہے۔

(۸) بعض نے اللہ کے لیے تخلیق جسم کا اثبات کیا ہے اور اعراض کی نفی کی ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ محال ہے کہ کوئی شے عدم سے وجود میں آئے اور یہ کہ وہ جسم ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۸۸)

کیا قرآن منتقل ہوتا رہتا ہے ؟

جعفر بن مبشر کا کہنا ہے کہ جو لوگ قرآن کو جسم قرار دیتے ہیں ان میں اختلافِ رائے ہے۔

(۱) ایک گروہ کا قول ہے کہ قرآن جسم ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں پیدا کیا۔ اس کے بعد یہی قرآن ہر پڑھنے والے، ہر لکھنے والے، اور ہر حفظ کرنے والے کے ساتھ منتقل ہو جاتا ہے۔ گویا ہر ہر پڑھنے والا، لکھنے والا اور حفظ کرنے والا، اس کو تلاوت، کتابت اور حفظ کے ذریعہ لوح محفوظ سے منتقل کر کے دائرہ کتابت، تلاوت اور حفظ میں لے آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسا جسم ہے جو ہر ہر شخص کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ لیکن اس کا اس طرح منقول ہونا، نقل اجسام سے مختلف نوعیت کا حامل ہے۔ یہ اگرچہ محسوس و مرئی جسم ہے لیکن تمام اجسام میں اپنی خصوصیات کی وجہ سے منفرد حیثیت رکھتا ہے۔ اور کوئی بھی جسم ان معنوں میں اس سے تشابہ نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اس کی اس خصوصیت کو تسلیم نہ کیا جائے، تو پھر ان کے ہاں قرآن نہ تو مخلوق رہتا ہے، اور نہ لائق سماعت۔

(۲) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ قرآن منجملہ دوسرے اجسام کے ایک جسم ہے، اور اللہ کے ساتھ لامکاں میں قائم ہے۔ اس لیے ناممکن ہے کہ بعینہٖ یہ منتقل ہو۔ کیونکہ انتقال کے لیے مکان کا ہونا شرط اول ہے، اور قرآن لامکاں میں ہے۔ اس لیے یہ بات از قبیل محالات ٹھہری کہ اللہ تعالیٰ، یا کوئی دوسرا اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر سکے۔ ہاں۔ جب قاری قرآن کی تلاوت کرتا ہے، یا کاتب لکھتا ہے، یا حافظ اس کو حفظ کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ ہر ہر مرحلہ پر از سرِ نو اس کی تخلیق کر دیتا ہے۔ چنانچہ اسی مخلوق قرآن کو تلاوت، کتابت اور حفظ کے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سہ گونہ مراحل میں انسان پڑھتا، سنتا، لکھتا اور یاد کرتا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ قرآن چونکہ کلام الٰہی ہے اس لیے بعینہٖ اس کی ہر ہر شخص کے لیے تخلیق ہونا چاہیے۔ اور یہ قرآن جس کو ہم قاری کی زبان سے سنتے ہیں۔ کتابت کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ اور سینوں میں محفوظ محسوس کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم و استوار ہوتا ہے قاری کاتب یا حافظ کے ساتھ نہیں۔ ان کے نقطۂ نظر سے جس طرح اللہ تعالیٰ لامکاں میں ہے اور ہر ہر مکاں میں ہے اسی طرح قرآن، قاری، کاتب اور حافظ کے ساتھ ہر ہر جگہ تخلیق کی صورت میں پایا جاتا ہے۔ لیکن انتقال مکانی کی یہ نوعیت اجسام سے بہرحال مختلف ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک اگر یہ تجزیہ تسلیم نہ کیا جائے تو پھر قرآن کو مخلوق و مسموع قرار نہیں دے سکتے۔ اور یہ جو قرآن حکیم میں ہے کہ:

فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ — تو اس کو پناہ دو تاکہ یہ کلام الٰہی سن لے۔

(۹ : ۶)

تو یہاں بھی ان کے نزدیک وہی کلام اللہ مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔

(۳) انہی میں سے کچھ لوگوں نے قریب قریب یہی باتیں کہی ہیں۔ کہ قرآن جسم ہے جو اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ اور ہر ہر جگہ پایا جاتا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک یہ عقیدہ استحالہ پر مبنی ہے کہ اللہ تعالیٰ حفظ و تلاوت کے موقع پر اس کو بعینہٖ پیدا کر دیتا ہے۔ اس کے برعکس ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ تلاوت، حفظ اور کتابت کے مراحل میں جو پیدا کرتا ہے وہ مثل قرآن ہے۔ یعنی اس قرآن کی مانند کہ جس کی لوح محفوظ میں تخلیق ہو گی۔ بعینہٖ وہ نہیں۔ ان کے نزدیک بھی یہ محال ہے کہ جو قرآن مرئی و محسوس ہے اس کا وجود کسی شخص کے ساتھ قائم و استوار ہو۔ یہ بھی دوسروں کی طرح اس کو بھی اللہ کے ساتھ قائم و استوار خیال کرتے ہیں۔

یہاں تک تو ان لوگوں کے اقوال کا ذکر تھا جو قرآن کو جسم مانتے ہیں۔ اور جو جسم و عرض تسلیم نہیں کرتے ان میں دو گروہ ہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ان میں بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن نہ جسم ہے اور نہ عرض، اس کو ایک عین یا حقیقت قرار دینا چاہیے۔ یہ اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے، لیکن بجائے خود اللہ نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس لیے قائم و استوار ہے کہ غیر اللہ کے ساتھ اس نوعیت کا قیام محال ہے۔ ان کے نقطۂ نظر سے اللہ تعالیٰ تلاوت، حفظ اور کتابت کے سہ گونہ مراحل میں اس کی طرح کا ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے۔ جس کو ہم پڑھتے، سنتے، حفظ کرتے اور ضبط تحریر میں لاتے ہیں۔ لیکن اس کا قیام بہرحال اللہ ہی کے ساتھ رہتا ہے۔ حافظ، قاری، اور کاتب کے ساتھ نہیں۔

(۴) دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ قرآن اعیان میں سے ایک عین یا حقیقت ہے۔ نہ جسم ہے نہ عرض۔ اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ لیکن اللہ کا عین نہیں۔ قرآن کا غیر اللہ کے ساتھ قیام و وابستگی محال ہے۔ ان کے نزدیک جب قاری پڑھتا ہے یا لکھنے والا لکھتا ہے، یا حافظ حفظ کی کوشش کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اس دوران ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے جو بالکل اس قرآن کی طرح ہے جو لوح محفوظ میں ہے۔ لیکن یہ قرآن ثانی بھی عین اللہ ہی کے ساتھ قائم ہے۔ قاری، کاتب یا حافظ کے ساتھ نہیں۔

(۵) انہی میں ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ قرآن نہ جسم ہے نہ عرض۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دیتے ہیں۔ لیکن یہ کہتے ہیں کہ وہ اگرچہ جسم ہے مگر اجسام کی طرح نہیں۔ ان کے نزدیک قرآن اللہ کی صفت ہے۔ اور صفت عین ذات نہیں ہوتی۔ ان کی رائے میں اللہ کے سوا اور کوئی چیز ایسی نہیں جو جسم نہ ہو۔ لیکن قرآن جو اللہ کی صفت ہے ایک عرض ہے کیونکہ اگر یہ جسم ہوتا تو ایک ہی مکان کے ساتھ مخصوص ہوتا۔ اور متعدد امکنہ میں پایا نہ جاتا۔ جسم کا متعدد امکنہ میں پایا جانا ان کے خیال میں استحالہ پر مبنی اور خلاف عقل ہے۔ اس بنا پر یہ قرآن کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ اللہ کی صفت کا متعدد امکنہ میں ہونا ممکن ہے۔ بخلاف عام اجسام اور عام اعراض کے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۶) زہیر الاثری کا کہنا ہے کہ قرآن نہ تو جسم ہے، نہ عرض ہے اور نہ مخلوق۔ یہ محض ایک واقعہ یا حدث ہے۔ اور ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر پایا جاسکتا ہے۔

(۷) ابو معاذ التومنی کا موقف یہ ہے کہ کلام اللہ نہ جسم ہے اور نہ عرض۔ یہ اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ کیونکہ ارادہ، محبت اور بغض کی طرح اس کا بھی غیر اللہ کے ساتھ قیام محال ہے۔

جن لوگوں نے کلام اللہ کو از قبیل اعراض قرار دیا ہے ان کے نزدیک اس کا اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہونا محال ہے۔ ان لوگوں میں متعدد نکات میں اختلاف رائے ہے۔

(۸) ان میں کے ایک فرقہ کا خیال ہے کہ قرآن عرض ہے اور لوح محفوظ کے ساتھ قائم و استوار ہے۔ اور یہ محال ہے کہ یہ لوح محفوظ سے جدا ہو سکے۔ ان کے نزدیک جب کوئی قاری پڑھتا ہے۔ یا کاتب لکھتا ہے یا حافظ اس کے حفظ کی کوشش کرتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس دوران ایک اور قرآن کی تخلیق کر دیتا ہے۔ اس طرح یہ قرآن قاری، کاتب یا حافظ کے اس اکتساب کی بدولت دوبارہ پیدا کیا جاتا ہے۔ اور یہ اکتساب و تخلیق اس قرآن کے عین مطابق ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں اس وقت پیدا کیا جب کہ ابھی انسانوں کی تخلیق نہیں ہو پائی تھی۔

(۹) زرقان نے ضرار سے یہ قول نقل کیا ہے کہ قرآن اللہ کی تخلیق ہے اور میرا فعل یا میری قرأت ہے۔ کیونکہ میں ہی اس کی تلاوت کرتا ہوں۔ لہٰذا جو مسموع ہے وہ بعینہٖ قرآن ہے۔ اور اس کی تلاوت پر اللہ تعالیٰ مجھے اجر عطا کرے گا۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ قرآن کے بارہ میں اللہ کی حیثیت خالق کی ہے، اور میری فاعل یا قاری کی۔

(۱۰) زرقان کا کہنا ہے کہ ان لوگوں کی اکثریت جو فعل کے ساتھ استطاعت

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے قائل ہیں یہ موقف رکھتی ہے کہ قرآن مخلوق ہے، اللہ ہی کے ساتھ یہ قائم واستوار تھا۔ اور اللہ ہی نے اس کو پیدا کیا ہے۔ قرأت کے معنی ان کے نزدیک زبان کو جنبش دینے کے ہیں۔ اور قرآن کے معنی اس ذو اجزاء آواز کے ہیں جو قرآن کی ترجمانی کرتی ہے۔ اللہ ہی نے اس کو پیدا کیا ہے اور قرأت کی تخلیق بھی اسی نے کی ہے۔ لیکن یہ فعل بہرحال ہمارا ہے۔

اب ہم جعفر کی رائے بیان کرتے ہیں۔

(۱۱) جعفر کا قول ہے ان میں ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قرآن عرض ہے جو لوح محفوظ میں مرتسم ہے، اور یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ بعینہٖ اس قرآن کو دوبارہ پیدا کرے۔ ان کے نزدیک قاری جب پڑھتا ہے۔ یا کاتب جب لکھتا ہے۔ اور حافظ جب حفظ کی کوشش کرتا ہے تو اس دوران ان کے اکتساب سے اللہ تعالیٰ ایک دوسرا قرآن پیدا کر دیتا ہے۔ جو اسی قرآن کی مانند ہوتا ہے کہ جو لوح محفوظ میں مرتسم ہے۔ یہ بعینہٖ تو وہی قرآن نہیں ہوتا۔ لیکن بعینہٖ اس جیسا ضرور ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ایک پہلو سے اکتساب ہے اور ایک پہلو سے تخلیق۔ ان لوگوں کے نزدیک اس امر میں کوئی استحالہ نہیں کہ اللہ سبحانہ ایک چیز کو جو پہلے سے موجود ہے دوبارہ پیدا کر دے۔

(۱۲) دوسرے گروہ کا قول ہے کہ قرآن عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں بصورت تخلیق مرتسم کیا۔ اور یہ بات استحالہ لیے ہوئے ہے کہ جب قاری اس کی تلاوت کرے، یا لکھنے والا اسے ضبط تحریر میں لائے، یہ اپنے مقام کو چھوڑ دے یا اس سے علیحدہ ہو کر قرأت وخط کی صورت میں بدل جائے۔ اصل بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی قاری کی تلاوت اور کاتب کی تحریر کو پیدا کرتا ہے۔ اور وہی اس کو قرآن کا نام دیتا ہے۔ اس لیے مجازاً اسی تلاوت یا تحریر کو قرآن سمجھنا چاہیے۔ یعنی تلاوت اور تحریر دونوں درحقیقت اللہ کا فعل ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ ہی ان کا خالق ہے۔ اور یہی تلاوت یا تحریر قرآن مکتوب یا قرآن متلو کے نام

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

سے موسوم ہے۔

(۱۳) تیسرے گروہ کی یہ رائے ہے، قرآن عرض ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے جن اعراض کی تخلیق کی ہے، وہ دراصل حرکات سے تعبیر ہیں۔ اور حرکات کے بارہ میں ان کا یہ عقیدہ ہے کہ ان کو آنکھوں سے دیکھنا، کانوں سے سننا یا حواس خمسہ کے ذریعہ معلوم کرنا محال ہے۔ جو چیزیں دکھائی دیں یا جن کو ہم سن پائیں۔ ان کا شمار ان کے نقطۂ نظر سے اجسام میں ہوتا ہے۔ اعراض میں نہیں۔ قرآن کو یہ لوگ حرکات کے قبیل سے مانتے ہیں۔ کیونکہ یہ عرض ہے جسم نہیں۔

(۱۴) انہی میں کے چوتھے فرقہ کا کہنا ہے کہ قرآن عرض ہے۔ لیکن اعراض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اعراض کی وہ قسم ہے جسے صرف زندہ بروئے کار لاتے ہیں۔ اور ایک وہ ہے جو مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ محال ہے کہ جو اعراض زندوں کے ساتھ مخصوص ہوں ان کو مردے بروئے کار لاسکیں۔ یا جو مردوں کے ساتھ خاص ہوں ان کو زندہ بروئے کار لاسکیں۔ قرآن ان کے نقطہ نگاہ سے عرض ہے اور انسانی فعل کا ہدف یا مفعول ہے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ اس کو حقیقتاً اللہ تعالیٰ کا فعل قرار دیا جاسکے۔ کیونکہ ان لوگوں نے بوضاحت اس اصول کو بیان کر دیا ہے کہ اعراض کا تعلق اجسام سے ہے یعنی اجسام ہی ان کو پیدا کرتے اور ظہور میں لاتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں قرآن جو عرض ہے کیونکر اللہ کا فعل ہو سکتا ہے؟

(۱۵) ایک فرقہ کا کہنا ہے قرآن عرض ہے، اور ترکیب پذیر حروف سے تعبیر ہے۔ اور مسموع ہے۔ یہ ناممکن ہے قرآن اللہ سبحانہ کے ساتھ قائم و استوار ہو۔ اس کا قیام ان اجسام کے ساتھ ہے جو اللہ کے ساتھ قائم و استوار ہیں۔ اس کے باوجود اس فرقہ کے نزدیک قرآن مخلوق ہے۔ مرئی ہے اور لوح محفوظ میں مرتسم ہے۔ اور جب کوئی قاری تلاوت کرتا ہے، یا کاتب اسے ضبط تحریر

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

میں لاتا ہے۔ یا حافظ اس کو سینے میں محفوظ کر لینے کی سعی کرتا ہے تو اسی مرتسم قرآن کو لوح محفوظ سے گویا منتقل کر کے اپنے ہاں لے آتا ہے۔ اور انتقال مکانی کا یہ عمل زمین، آسمان اور اس کے مابین تمام امکنہ میں ہوتا رہتا ہے۔ جن کو شمار میں لانا ایسا ہی مشکل ہے جیسے نجوم و کواکب یا ریت کے ذروں کو۔ لیکن اس کے باوجود قرآن لوح میں بدستور جوں کا توں محفوظ رہتا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک قرآن کا معاملہ تمام اعراض سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے، جس کا کہ عقل و حزد احاطہ نہیں کر سکتی کیونکہ اللہ کا کلام ہے۔ اس بنا پر اس کا مخلوق کی دوسری نوعیتوں سے جدا اور مختلف ہونا ضروری ہے۔ اور اگر قرآن کی اس انفرادی صورت کو ہم نہ مانیں تو پھر اس کو مسموع تسلیم کرنا دشوار ہو جائے گا۔

(۱۶) کچھ اور لوگوں نے بھی اسی نوع کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ قرآن حروف و الفاظ کی ترکیب و تالیف سے تعبیر ہے۔ ان کے اختلاف کی نوعیت دوسری ہے۔

(۱۷) ان میں کے ایک طائفہ کی یہ رائے ہے کہ جب قرآن عرض ٹھہرا۔ تو یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص بعینہٖ اس کو پیدا کر سکے، یا اس کی حکایت کر سکے۔ ان کے خیال میں جو چیز نقل و انتقال کے مرحلہ سے گذرتی ہے، یہ عرض نہیں بلکہ حروف و الفاظ ہیں۔ اور انہی حروف کو قاری، کاتب اور حافظ اپنے ہاں منتقل کرتے ہیں۔ قرآن کو اس بارہ میں کوئی خصوصیت حاصل نہیں۔ عام لوگوں کی بات چیت کو بھی ہم اسی اسلوب سے نقل کرتے ہیں۔

(۱۸) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کہ قرآن کی بعینہٖ حکایت تو ناممکن ہے لیکن لوگوں کی بات چیت کو بعینہٖ نقل کیا جا سکتا ہے۔ قرآن کے بارہ میں ان کی یہ رائے ہے کہ ان کی نقل و حکایت صرف حروف و الفاظ ہی کی صورت میں ممکن ہے۔

جعفر کا بیان ختم ہوا لیکن نقل و حکایت قرآن کے بارہ میں اس کی

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

روایت صحیح ہے یا نہیں اس کے متعلق میں کچھ نہیں جانتا۔

(۱۹) قرآن کے بارہ میں ابوالمذیل جس مسلک کی ترجمانی کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں قرآن کی تخلیق کی۔ اور قرآن عرض ہے اور تین مقامات پر پایا جاتا ہے۔ ایک اس مقام میں کہ جس میں یہ محفوظ ہے۔ دوسرے جس میں کتابت کی شکل میں یہ جلوہ گر ہے۔ اور تیسرے جہاں اس کی حیثیت متلو اور مسموع کی ہے۔ اس طرح گویا بے شمار امکنہ میں بیک وقت یہ موجود ہے لیکن اسی اسلوب اور نہج سے کہ جس کی تشریح ہم کر چکے ہیں۔ بغیر اس کے کہ اس کو نقل کیا جائے یا حرکت دی جائے اور اصل مقام سے ہٹایا جائے متعدد امکنہ میں بیک وقت موجود ہونے کی یہ صورت ہے کہ یہ ضبط تحریر میں آئے۔ یا اسے کوئی پڑھے، یا یاد کرے۔ اور اگر کسی جگہ اسے مٹا دیا جائے تو یہ مٹ جائے گا۔ اور اگر کتابت سے تجدید کی جائے تو یہ موجود ہوگا لیکن وجود کی یہ شکل نقل و حکایت کی صورت میں نہ ہوگی۔ یہی حال حفظ و تلاوت کا ہے۔ اور اگر اللہ تعالیٰ تمام امکنہ و مقامات کو تباہ کر دے کہ جن میں قرآن محفوظ ہے تو قرآن بھی کہیں محفوظ، متلو یا مکتوب کی صورت میں باقی نہ رہے گا۔ اس کا یہ بھی قول ہے کہ انسانی کلام بھی تلاوت، کتابت اور حکایت و نقل کی شکل میں بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جا سکتا ہے۔

محمد بن عبدالوہاب الجبائی بھی اس رائے سے متفق ہے۔ اس کا کہنا ہے کلام اللہ کی حکایت نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ حکایت شے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اسی کی مانند دوسری شے پیش کی جائے۔ اور قرآن کی مثل و نظیر پیش کرنا کسی کے بس کا روگ نہیں۔ ہاں اس کو ضبط تحریر میں البتہ لایا جا سکتا ہے۔ اس کی قرأت بھی ممکن ہے۔ اور اس کو حفظ بھی کیا جا سکتا ہے۔ کلام کے بارہ میں اس کا یہ قول بھی ہے کہ یہ مسموع تو ہے مگر مرئی نہیں۔

(۲۰) الاسکافی کا یہ قول منقول ہے کہ کلام اللہ بیک وقت متعدد امکنہ میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پایا جاتا ہے۔ کہیں کتابت کی صورت میں، کہیں قرأت کی شکل میں۔ اور کہیں حفظ کے انداز میں۔ اور انسانی کلام کا اس طرح متعدد امکنہ میں ہونا از قبیل محال ہے یہ خصوصیت صرف کلام اللہ کو حاصل ہے کہ بیک وقت متعدد مقامات پر پایا جائے۔

www.KitaboSunnat.com

(۲۱) جعفر بن حرب اور جعفر بن مبشر اور ان کے ہم نواؤں کا کہنا ہے کہ قرآن کو اللہ تعالیٰ نے لوح محفوظ میں پیدا کیا ہے، اس کا منتقل یا منقول ہونا محال ہے۔ ان کے خیال میں قرآن ایک وقت میں ایک ہی جگہ پایا جاتا ہے۔ کیونکہ کسی شے کا بیک وقت حلول و تمکن کی صورت میں متعدد جگہ پایا جانا ناممکن ہے۔

اس کے ساتھ یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں۔ مصاحف میں قرآن ہی محفوظ ہے۔ اور سینوں میں قرآن ہی جلوہ گر ہے۔ اور کانوں میں قرآن ہی کی آواز پڑتی ہے۔ چنانچہ قاری جس چیز کی تلاوت کرتا ہے اس کے قرآن ہونے پر امت کی اکثریت کا اجماع و اتفاق ہے۔ اختلاف صرف تعبیر میں ہے۔ اس لیے جو مسموع و محفوظ ہے اس کے حکایت قرآن ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ اور یہ حکایت بھی اس انداز کی ہے کہ قرآن کے معانی و الفاظ کو پوری طرح اپنی آغوش میں لیے ہوئے ہے۔ ان کا یہ بھی قول ہے کہ قرأت، تلاوت یا حفظ۔ قاری یا حافظ کا اپنا فعل ہے۔ اور قرآن جس کی یہ حکایت کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہے۔ ان کا قول ہے کہ جب ہم کسی کلام کو کسی شخص کے کلام کے موافق و ہم آہنگ پاتے ہیں تو کہہ اٹھتے ہیں کہ یہ فلاں شخص کا کلام ہے اور اس میں کوئی جھوٹ نہیں ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح قرآن چونکہ اسی کلام کی بعینہٖ حکایت ہے جو لوح محفوظ میں مرتسم ہے اس لیے اس کو قرآن ہی کہا جائے گا۔

جعفر بن مبشر کا قول ہے کہ کلام کو دیکھا بھی جا سکتا ہے بشرطیکہ کلام تحریر کی شکل میں ہو۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۸۹)

کیا کلام باقی رہتا ہے یا نہیں

(۱) کچھ لوگوں کا قول ہے کہ باری تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے۔ کلام کے بارہ میں ہم بہت کچھ کہہ چکے ہیں اس لیے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں۔ کلام کو کس حیثیت سے بقا حاصل ہے اس مسئلہ میں دو رائیں ہیں ان کو ہم البتہ بیان کیے دیتے ہیں۔ ایک گروہ تو یہ کہتا ہے کہ قرآن اگرچہ جسم ہے تاہم اس کو بقا حاصل ہے، اور اجسام کو بقا حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن ان اجسام کو نہیں کہ جو مخلوق ہیں۔

(۲) دوسرے گروہ کی یہ رائے ہے کلام اللہ عرض ہے اور اس کے باوصف اس کو بقا حاصل ہے لیکن انسانی کلام کو بقا حاصل نہیں۔

(۳) ایک تیسرے گروہ کا کہنا ہے کلام اللہ، اور کلام انسان دونوں کو بقا حاصل ہے۔

(۲۹۰)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) بعض کی یہ رائے ہے کہ کلام اپنا ہو یا غیر کا اس کی قرأت اور یہ دو مختلف چیزیں ہیں۔

(۲) بعض کی رائے میں قرأت کلام، اور نفس کلام میں کچھ فرق نہیں۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۹۱)

کیا قرأت کلام کے مترادف ہے؟

(۱) ان میں کے بعض کا کہنا ہے، قرأت کلام کے مترادف ہے، کیونکہ قاری کبھی کبھی لحن کا بھی مرتکب ہوتا ہے اور لحن کا تعلق کلام سے ہے۔ قاری متکلم بھی ہے۔ اگرچہ وہ دوسروں کا کلام پڑھے۔ اور یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص دوسرے کلام کی وجہ سے متکلم کہلائے۔ اس بنا پر ضروری ہے کہ اس کی قرأت ہی اس کا کلام ہو۔

(۲) بعض کا قول ہے کہ کلام حروف سے ترکیب پذیر ہے اور قرأت آواز کو کہتے ہیں۔ اور آواز حروف سے مختلف شے ہے۔

(۳) عبداللہ بن کلاب کا یہ مذہب ہے کہ قرأت اور مقروء میں کوئی فرق نہیں۔ اور جو شے مقروء یا ہدف قرأت ہے، وہ اللہ کے ساتھ قائم واستوار ہے۔ لیکن اللہ کا اسی طرح غیر ہے جس طرح کہ اس کا ذکر اس کی ذات کا غیر ہے۔ اس بنا پر مذکور تو قدیم ہے جو ہمیشہ سے موجود ہے لیکن اس کا ذکر نو پیدا ہے۔ اسی طرح جو شے مقروء ہے اللہ تعالیٰ ہمیشہ اس کی وجہ سے متکلم رہا۔ لیکن قرأت حادث اور نو پیدا ہے۔ اس کو انسان کے اکتساب سے تعبیر کرنا چاہیے۔

(۴) معتزلہ کا موقف یہ ہے کہ قرأت اور مقروء میں فرق ہے۔ کیونکہ قرأت کا تعلق ہمارے فعل سے ہے۔ اور مقروء اللہ کا فعل ہے۔

(۵) بلخی نے ایک گروہ کے اس عقیدہ کو بیان کیا ہے کہ قرأت اور مقروء ایک شے سے تعبیر ہیں۔ اسی طرح کلام اور متکلم میں کچھ فرق پایا نہیں جاتا۔

(۶) الحسین الکرابیسی کا کہنا ہے قرآن مخلوق نہیں۔ لیکن میرا اسے پڑھنا البتہ مخلوق ہے۔

(۷) اہل الحدیث میں سے ایک گروہ کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن بھی غیر مخلوق

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہے اور اس کی قرأت و تلفظ بھی غیر مخلوق ہے۔ اور "لفظیہ" ان لوگوں کو خلق قرآن کا قائل قرار دیتے ہیں جو تلفظ کو مخلوق مانتے ہیں۔ ان لوگوں نے واقفہ کو اس بنا پر کافر ٹھہرایا ہے کہ یہ کھل کر قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا اقرار نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک وہ شخص بھی کافر ہے جو قرآن کے غیر مخلوق ہونے کے بارہ میں شک کا اظہار کرتا ہے۔ یا جو ان شک کا اظہار کرنے والوں کے کفر میں متردد ہے۔ ان کی رائے میں وہ شخص بھی کافر ہے جو یہ کہتا ہے کہ میری قرأت و تلفظ مخلوق ہے۔

(۸) ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن کا تلفظ ہی ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر ہم قرآن کا بعینہٖ تلفظ کر سکیں تو ہم اس کے متکلم بھی ہو سکتے ہیں۔

(۹) کچھ کہنے والے یوں کہتے ہیں کہ جہاں تک قرآن کی قرأت و تلفظ کا تعلق ہے اس کو نہ مخلوق کہہ سکتے ہیں اور نہ غیر مخلوق۔

(۲۹۲)

کیا قرآن کتابت کا ہمقران ہو سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں اصحاب تولد نے ایک پہلو سے اختلاف رائے کا اظہار کیا ہے۔

(۱) ان میں کے ایک گروہ کا کہنا ہے کہ قرآن جہاں لکھا جاتا ہے وہیں اس کتابت کے ساتھ اسی طرح باہم جمع ہوتا ہے۔ جس طرح کہ قرأت و تلاوت کے ساتھ۔

دوسرے گروہ کا کہنا ہے کتابت کی حیثیت رسوم و علائم کی ہے جو قرآن پر دلالت کناں ہیں۔ قرآن اور کتابت باہم جمع نہیں ہوتے۔ ہاں قرأت کے ساتھ قرآن البتہ پایا جاتا ہے۔

ان لوگوں کا خیال ہے کہ انسان اپنی زبان کے ساتھ بیک وقت دو یا دو سے زیادہ ہزاروں کلام ادا کر سکتا ہے۔ لیکن تمام اہل نظر نے اس بات کو ماننے سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

انکار کیا ہے۔

(۳) الجبائی کا کہنا ہے کہ اگر انسان گونگا ہو۔ اور وہ اپنے کلام کو ضبط تحریر میں لے آئے تو اس کی وجہ سے ہم اسے متکلم قرار دیں گے۔ دوسروں نے اس بات کو نہیں مانا۔ ان کا کہنا ہے کہ متکلم کا تعلق کلام مسموع سے ہے کلام مکتوب سے نہیں۔

(۲۹۳)

کیا کلام شے مسموع سے تعبیر ہے یا صوت و آواز سے

جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ صوت و آواز مسموع کو کہتے ہیں کلام کو نہیں ان میں اختلاف رائے ہے۔

(۱) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ جہاں تک مخلوق کے کلام کا تعلق ہے وہ سراسر آواز کا رہین منت ہے۔ جو حرکت لب سے پیدا ہوئی ہے۔

(۲) بعض کہتے ہیں کلام کے معنی ارادہ تقطیع صوت کے۔ ان کے نقطہ نظر سے ارادہ حرکت سے تعبیر نہیں۔

(۲۹۴)

کیا انسانی کلام حروف و الفاظ کا دوسرا نام ہے

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ انسانی کلام حروف و الفاظ کا نام نہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے ہم بیان کر چکے ہیں۔

(۲) عبداللہ بن کلاب کا قول ہے کلام اس معنی کو کہتے ہیں جو نفس انسانی میں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

پایا جاتا ہے حروف و الفاظ اس معنی کی تعبیر ہے۔ اس سے یہ بات بھی مروی ہے کہ کلام حروف و الفاظ ہی کا دوسرا نام ہے۔

(۳) بعض قدما سے نطق کی یہ تعریف مروی ہے کہ وہ اس اسلوب اظہار کو کہتے ہیں کہ جس کو انسان اپنے ہم جنسوں کو اپنے مافی الضمیر سے آگاہ کرنے کی خاطر استعمال کرتا ہے۔

(۴) بہت سے معتزلہ کا عقیدہ کہ انسانی کلام اور اللہ کا کلام حروف و الفاظ ہی سے عبارت ہے۔

(۵) نظامیہ کا عقیدہ ہے کہ کلام ذو اجزا آواز کو کہتے ہیں۔ اور حروف سے عبارت ہے۔ لیکن انسانی کلام حروف سے تعبیر نہیں۔

(۲۹۵)

کم از کم کلام کتنے حروف سے ترکیب پذیر ہوتا ہے؟

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ انسانی کلام حروف سے تعبیر ہے ان میں اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ کلام کم از کم کتنے حروف سے ترکیب پاتا ہے۔

(۱) کچھ لوگ اس چیز کے ماننے والے ہیں کہ کلام کم از کم دو حروف پر مشتمل ہوتا ہے۔ جیسے مثلاً لا (نہیں)۔

(۲) بعض کی رائے میں کلام کے لیے ایک ہی حرف کافی ہے۔ یہ الجبائی کا مذہب ہے۔ ان کی دلیل اہل لغت کا یہ اصول ہے کہ کلام اسم، فعل اور حرف کا نام ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

(۲۹۶)

اختلاف کا ایک اور پہلو

(۱) بعض کا کہنا ہے کہ کبھی تو کلام متکلم کی ضرورت کے تحت علی سبیل الاختیار ہوتا ہے۔ اور کبھی اضطرار کی بنا پر۔ جیسے مثلاً آخرت میں انسان کے ساتھ ہاتھ پاؤں کلام کریں گے۔ کلام کی اس نوعیت کو اللہ تعالیٰ پیدا کرے گا۔ یہ ابوالہذیل کا مذہب ہے۔

(۲) عبداللہ بن کلاب کا بھی یہی مسلک ہے کہ کلام اختیار و اکتساب سے بھی ہوتا ہے اور از راہ اضطرار بھی۔

ایک گروہ نے مسئلہ کی اس نوعیت کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ کلام بہرحال متکلم کا فعل ہے اللہ کا نہیں۔

(۴) ان میں بہت سوں کی یہ رائے ہے کہ بعض حالات میں جب کلام متکلم کی ضرورت کے تحت بروئے کار نہیں آتا۔ اس وقت اُس جسم کے تقاضے سے بروئے کار آتا ہے کہ جس میں کلام حلول پذیر ہوتا ہے۔ اس صورت میں تقاضا تو جسم کا ہوگا۔ لیکن فعل دوسرے کا ہوگا۔

(۲۹۷)

ہاتھ پاؤں جب بولیں گے تو ان کے کلام کی نوعیت کیا ہوگی

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ قرآن حکیم میں جو آیا ہے کہ یوم تشھد علیھم السنتھم (۲۴:۲۴) کہ اس روز کو یاد کرو جب زبانیں ان کے خلاف

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

شہادت دیں گی۔ اس کی صحیح صحیح تعبیر کیا ہے؟

(۱) کچھ لوگوں کا کہنا ہے، ہاتھ یوں بولے گا کہ اللہ تعالیٰ اس میں قدرت و زندگی پیدا کر دے گا، اور اس طرح وہ اپنے اختیار و شعور سے ان کے خلاف شہادت دے گا۔ چنانچہ اس آیت کے یہی معنی لوگوں نے سمجھے ہیں۔ یوم تشھد علیھم السنتھم وایدیھم وارجلھم کہ اللہ تعالیٰ ان کی زبان، ہاتھ اور پاؤں میں اس طرح کی زندگی پیدا کر دے گا کہ یہ سب ان کے خلاف شہادت دیں گے۔

(۲) بعض لوگوں نے بکری کے اس دست کے بارہ میں کہ جس کے متعلق حضورؐ نے فرمایا تھا کہ اس نے مجھے اطلاع دی ہے کہ اس میں زہر ملا دیا گیا ہے، تاویل کا یہ پہلو اختیار کیا ہے کہ یہ اطلاع دہی دراصل دلالت کے معنوں میں ہے۔ جس طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ گھر بتا رہا ہے کہ اس میں کون لوگ رہتے ہیں۔ یا یہ زمین بتا رہی ہے کہ یہ کس کے قبضہ میں ہے۔ یعنی گھر، اپنے مکین پر اور زمین اپنے مالک پر دلالت کناں ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ جہاں تک زبان کا تعلق ہے اس کی شہادت تو اس کا حقیقتاً بولنا اور گواہی دینا ہے۔ اور ہاتھ پاؤں کی شہادت اس قبیل سے ہے جیسے کوئی کہتا ہے کہ ضربتہ رجلی کہ میری لاتوں نے اس کو مارا پیٹا۔ حالانکہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ میں نے اسے لاتوں سے مارا پیٹا۔ یعنی ہاتھ پاؤں قیامت کے روز شہادت کا سبب بنیں گے۔ نہ یہ کہ یہ بذات خود بولیں گے یا شہادت دیں گے۔

(۲۹۸)

کیا غیر مسموع کلام کی رو سے کوئی متکلم کہلا سکتا ہے؟

اس مسئلہ میں اختلاف رائے ہے کہ آیا کوئی شخص غیر مسموع کلام کی وجہ سے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

متکلم ہو سکتا ہے۔ یا ان معنوں میں متکلم ہو سکتا ہے کہ کلام کسی دوسرے شخص میں پایا جائے۔

(۱) کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ غیر مسموع کلام کی وجہ سے کوئی شخص بھی متکلم نہیں ہو سکتا۔ اس لیے وہ کلام جو مکتوب یا مسموع ہے، اس کی رو سے کسی شخص کو بھی متکلم نہیں گردانا جا سکتا۔ اسی طرح کلام غیر کی وجہ سے بھی کوئی متکلم نہیں ہو سکتا۔

(۲) بعض کلام مسموع اور کلام مکتوب میں کوئی تفریق روا نہیں رکھتے۔ ان کے نزدیک مکتوب کلام کی رو سے بھی کوئی شخص متکلم ہو سکتا ہے۔

(۳) بعض اس بات کے ماننے والے ہیں کہ مسموع کا کلام ہونا سرے سے استحالہ پر مبنی ہے۔ اس لیے متکلم وہی ہے جو ایسا کلام کرے کہ جو خود اس کے ساتھ قائم و استوار ہے۔

www.KitaboSunnat.com

(۲۹۹)

ناسخ و منسوخ کیونکر وقوع پذیر ہوتا ہے

مسئلہ نسخ میں اختلاف کے متعدد پہلو ہیں۔ ان میں ایک یہ ہے کہ ناسخ و منسوخ کیونکر واقع ہوتا ہے؟ اس سوال کے جواب میں چار مدارس فکر ہیں۔

(۱) بعض کی رائے یہ ہے کہ منسوخ وہ آیت ہے جو مرفوع التلاوت ہو، اور متروک العمل ہو، لہٰذا اس کو نہ تو قرآن میں مندرج رہنے دیا گیا ہے، اور نہ اس کے مقتضائے تاویل پر عمل کیا جاتا ہے۔

(۲) کچھ لوگوں کا نظریہ یہ ہے کہ قرآن میں نسخ واقع نہیں ہوتا۔ چنانچہ جو آیت نازل ہوئی ہے، اور جس کے مقتضائے تاویل پر امت نے عمل کیا ہے۔ اس

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کے بارہ میں نسخ وارد نہیں ہوتا۔ نسخ کا ہدف دراصل وہ احکام و مسائل ہیں جو پہلی امتوں پر بطور امتحان و آزمائش کے نازل ہوئے۔ اور امت محمدیہ کو اللہ تعالیٰ نے اس سلسلہ میں آزمائش سے بچا لیا۔

(۳) کچھ یہ کہتے ہیں کہ نسخ کا تعلق قرآن سے نہیں لوح محفوظ سے ہے جو ام الکتاب اور اصل ہے لہذا یہیں احکام و مسائل میں جو تبدیلی ہونا تھی ہو چکی۔

(۴) بعض اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن کی ان آیات میں بھی نسخ واقع ہو سکتا ہے جو نازل ہوئیں۔ اور ان کے مقتضائے تاویل پر آنحضرتؐ کے زمانے میں عمل ہوا۔ اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان کو منسوخ قرار دیا۔ لیکن اس کے معنی عقیدہ بداء کی تائید نہیں۔ اور نہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے کوئی بھول چوک سرزد ہوئی ہے۔ پھر نسخ کی دو صورتیں ہیں۔ یہ بھی ہوا ہے کہ آیت قرآن میں موجود ہے اور پڑھی جاتی ہے لیکن اس پر عمل منسوخ ہے اور یہ بھی ہوتا ہے کہ سرے سے اس کو قرآن میں رکھا ہی نہ جائے۔

(۳۰۰)

مسئلہ نسخ کا ایک اور پہلو

اس مسئلہ میں ان میں اختلاف رائے ہے کہ آیا ناسخ صرف قرآن ہے؟ اور آیا سنت کا نسخ بھی قرآن ہی سے ہوگا۔ اس میں چار اقوال ہیں۔

(۱) ان میں کے بعض کا کہنا ہے کہ قرآن کا ناسخ صرف قرآن ہی ہو سکتا ہے۔ سنت قرآن کی ناسخ نہیں ہو سکتی۔

(۲) بعض کی یہ رائے ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہو سکتی ہے اور وہی اس کے معمول بہ معنی و تاویل کے بارہ میں حکم ہے۔ لیکن قرآن سنت کو منسوخ نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

کر سکتا۔ اور نہ اس کے معنی و تاویل کے بارہ میں حکم قرار پا سکتا ہے۔

(۳) کچھ لوگوں کا قول ہے قرآن سنت کا ناسخ ہے لیکن سنت قرآن کی ناسخ نہیں۔

(۴) بعض کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن اور سنت دونوں اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم ہیں۔ اور اللہ کے بندوں پر واجب ہے کہ دونوں کی پیروی کریں۔ اس بنا پر جہاں یہ جائز ہے کہ قرآن سنت کا ناسخ ہو، وہاں یہ بھی جائز ہے کہ سنت قرآن کی ناسخ ہو۔ یہ دونوں حکم و سند ہیں۔ اور اللہ جس کو جس کے ذریعے چاہے منسوخ ٹھہرا دے۔

(۳۰۱)

بظاہر دو متعارض آیتیں اور ان کی تاویل

قرآن حکیم کی ان دو آیتوں میں، جو باہم متعارض معلوم ہوتی ہیں اختلاف رائے ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے:

کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت ان ترک خیراً الوصیۃ للوالدین والاقربین (۲/۱۸۰)

تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب کسی کی موت قریب معلوم ہونے لگے بشرطیکہ کچھ مال بھی ترکے میں چھوڑا ہو، تو والدین اور اقارب کے لیے وصیت کر جائے۔

اس آیت کا منشا یہ ہے کہ انسان موت سے پہلے اپنے والدین اور اقربا کے لیے اپنے مال میں سے کچھ وصیت کر جائے۔ ایک یہ حکم ہے۔ پھر دوسری آیت میں جہاں فرائض کی تشریح کی والدین کو باقاعدہ حصہ دلایا۔ لیکن اس کے بعد یہ بھی فرما دیا

من بعد وصیۃ

وصیت نکال لینے کے بعد

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

یوصی بہا ہے

جس کے معنی یہ ہیں کہ وصیت کا حق اس سے نہیں چھینا گیا۔

تعارض کی اس گتھی کو لوگوں نے مختلف انداز سے سلجھایا ہے۔

(۱) ایک گروہ نے جو اس بات کا قائل ہے کہ قرآن کا قرآن ہی ناسخ ہو سکتا ہے۔ یہ کہا ہے کہ مواریث کی آیت ناسخ ہے اور وصیت کی منسوخ۔

(۲) ان کے مخالفین کا کہنا ہے کہ آیت مواریث ناسخ نہیں ہے بلکہ سنت رسول ناسخ ہے جس میں کہا گیا ہے کہ لا وصیۃ لوارث۔ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔

کیونکہ اگر سنت میں یہ تصریح موجود نہ ہوتی تو وصیت کا حکم تو علی حالہ قائم و برقرار تھا۔ یعنی جہاں والدین کے لیے حصہ کی تعیین کی ہے وہاں اس بات کی بھی تصریح فرمائی ہے کہ مواریث پر عمل وصیت و دَین کے ادا کر دینے کے بعد ہو گا۔ اب اگر سنت میں یہ تصریح موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری تھا کہ انسان مرنے سے پہلے والدین کے لیے وصیت کر جائے۔ اور اگر وصیت نہ کرے، تو پھر اسے آیت مواریث کے تحت حصہ ملے۔

اس رائے کے لوگوں کا قول ہے ناسخ و منسوخ کے معنی یہ ہیں۔ ایک حکم دوسرے حکم کو ایک ہی شخص کے حق میں ناقابل عمل ٹھہرا دے۔ بشرطیکہ حالت و کیفیت بھی ایک ہی ہو۔ ایک ہی حالت و کیفیت کی قید اس لیے بڑھائی ہے تاکہ اس کے دائرۂ اطلاق سے مندرجہ ذیل آیات نکل جائیں۔

مثلاً قرآن حکیم میں ایک جگہ مطلقات کے بارہ میں ارشاد ہے۔

والمطلقات یتربصن — اور وہ عورتیں جنھیں طلاق دی جائے تین حیض

بانفسھن ثلاثۃ قروء ۲/۲۲۸ — تک نکاح سے رکی رہیں۔

دوسری جگہ ان معمر یا کم عمر عورتوں کے لیے یہ کہہ کر استثنا کی شکل پیش کی جنھیں حیض نہیں آتا۔

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ویئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم	اور جو عورتیں حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں ان کی
فعدتھن ثلثۃ اشھر ۶۵	عدت کے تعین میں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہے۔

یعنی جو حاملہ ہیں ان کی عدت تین قرء ہے، اور جو آگے ہیں ان کی عدت تین ماہ ہے۔ اور اس کے بعد مطلقات کی ان دونوں صورتوں سے علیحدہ ایک تیسری شکل بیان کی۔

اذا نکحتم المؤمنات ثم	جب تم مسلمان عورتوں سے نکاح کرو پھر تم قبل ہاتھ
طلقتموھن من قبل ان تمسوھن	لگانے کے طلاق دے دو تو اس صورت میں تمہاری
فما لکم علیھن من عدۃ تعتدونھا	ان پر کوئی عدت نہیں۔

(۳۳ : ۳۹)

جس سے ان دونوں کے حکم سے وہ عورتیں نکل گئیں کہ جو غیر مدخولہ ہیں۔

۲۰۲

کیا اخبار اور اللہ کی مدح سے متعلق آیات میں نسخ وارد ہو سکتا ہے

ان میں اختلاف کا ایک پہلو یہ ہے کہ آیا نسخ کا دائرہ اخبار اور اللہ کی مدح و ستائش پر مشتمل آیات تک وسیع ہے یا نہیں۔

(۱) اہل السنت میں بہت سے لوگوں نے نسخ کی اس نوعیت کو جائز ٹھہرایا ہے ان کا یہ خیال ہے کہ جو آیت بعد میں نازل ہوئی ہے وہ اس آیت کی ناسخ ہے جو اس سے پہلے نازل ہوئی ہے۔ اس قاعدہ کی رو سے مدنی آیات مکی آیات کی ناسخ ہیں۔ چاہے ان کا تعلق اخبار سے ہو، اور چاہے اللہ کی مدح و ستائش سے۔

(۲) جمہور نے اس رائے کے ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ اخبار میں اور اللہ کی مدح و ستائش سے متعلق آیات میں نسخ واقع نہیں

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

ہو پاتا۔

(۳) روافض میں کچھ لوگوں نے یہ کہہ کر شذوذ اختیار کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نسخ کے اختیارات ائمہ کے سپرد کر دیے ہیں۔ وہ جن آیات کو چاہیں منسوخ کر دیں اور جن کو چاہیں بدل ڈالیں۔ ان کی پیروی بہر حال ضروری ہے۔

نسخ کے ان قائلین میں پھر دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ کا یہ خیال ہے کہ نسخ کی یہ نوعیت مسئلہ بدا کا نتیجہ نہیں ہے۔ اور دوسرا گروہ اس کو مسئلہ بدا پر مبنی قرار دیتا ہے۔ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو اس وقت تک نہیں جان پاتا جب تک کہ یہ چیز واقع نہ ہو جائے۔ پھر جب یہ چیز واقع ہو جاتی ہے اور اس کی مضرت یا موزونیت سامنے آجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو منسوخ کر دیتے ہیں۔ اس بنا پر ناسخ و منسوخ کا حکم اس محور کے گرد گھومتا ہے کہ اس کے بندوں میں کیا ظہور پذیر ہونے والا ہے۔ چنانچہ جب بھی کوئی ایسی چیز اس کے علم میں آتی ہے جو پہلے سے اس کو معلوم نہیں تھی۔ اس کے بارہ میں ایک نیا حکم اس کے سامنے آجاتا ہے جس کے بارہ میں اس سے پہلے اس کو کوئی علم نہیں ہوتا۔ یہی نسخ ہے۔ معاذ اللہ۔ اللہ تعالیٰ اس تہمت لاعلمی سے کہیں بالا اور منزہ ہے۔

محکم دلائل و براہین سے مزین متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

www.kitabosunnat.com

المعارف

- ایک علمی اسلامی رسالہ ہے - اس کا مقصد اسلام اور علوم اسلامی مثلاً تفسیر ، حدیث ، فقہ ، اسلامی تاریخ ، مسلمانوں کے فلسفہ ، ادب اور ثقافت کے متعلق معیاری مضامین شائع کرنا ہے -

- ادارۂ ثقافت اسلامیہ کا ترجمان ہے - ادارہ کو اُمید ہے کہ اسلام کی بنیادی اور متفق علیہ حقیقوں پر زیادہ توجہ دینے سے نہ صرف باہمی اختلافات میں کمی ہوگی بلکہ مسلمانوں کے علمی اور فکری ورثہ سے نئی پود کو باخبر رکھنے اور اس کے عالمگیر اور ترقی پذیر پہلوؤں کو اجاگر کرنے سے اس خلیج کو پُر کرنے میں بھی مدد ملے گی جو قدیم اور جدید کے درمیان حائل ہے -

- اس میں اسلامی نظریۂ حیات کے بنیادی تصورات پر متوازن اور ذمہ دارانہ مضامین شائع کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور ممالک اسلامی کے دینی ، علمی اور فکری رجحانات پر ٹھوس اور پُر از معلومات مضامین بھی پیش کیے جاتے ہیں -

ضخامت فی پرچہ 72 صفحہ

قیمت فی پرچہ 75 پیسے - سالانہ چندہ 8 روپے

محکم دلائل و براہین سے مزین، متنوع و منفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سید امیر علی

از شاہد حسین رزاقی

سید امیر علی اپنے عہد کی ایک عظیم شخصیت تھے ۔ اسلامی ہند کی نشاۃ ثانیہ کے کارفرماؤں میں ان کا ایک بلند مقام ہے ۔ وہ غیر معمولی صلاحیتوں کے مالک تھے ۔ وہ سیاست دان بھی تھے ، ایک روشن خیال مفکر بھی ، اور مصنف کی حیثیت سے تو ان کا نام ہمیشہ زندہ رہے گا ۔ قانون اسلامی پر بھی ان کی نظر بڑی گہری تھی ۔ مسلمانان پاک و ہند کے قومی حقوق کے لیے گذشتہ صدی کے اواخر میں جب آئینی جد و جہد شروع ہوئی تو اس میں وہ پیش پیش تھے اور اس سلسلے میں انھوں نے بیش بہا خدمات انجام دیں ۔ مسلمان ملکوں کے دفاع اور خلافت عثمانیہ کو مغربی یلغار سے بچانے میں بھی آپ برابر کوشاں رہے ۔

اس کتاب میں سید امیر علی کی شخصیت کے ان تمام پہلوؤں کو شرح و بسط سے پیش کیا گیا ہے ۔

صفحات 309 ۔ قیمت -/8 روپے

ادارۂ ثقافت اسلامیہ

کلب روڈ ۔ لاہور